

Escritos
Søren Kierkegaard

Volumen 1
Editorial Trotta



De los papeles
de alguien que todavía vive

Sobre el concepto de ironía

Escritos de Søren Kierkegaard

Volumen I

De los papeles de alguien que todavía vive
Sobre el concepto de ironía

Edición a cargo de Rafael Larrañeta,
Darío González y Begonya Saez Tajafuerce

Traducción del danés
de Darío González y Begonya Saez Tajafuerce

E D I T O R I A L T H O T A

Editorial Trotá quiere dedicar esta edición de los *Escritos de Søren Kierkegaard*
a la memoria de José María Valverde

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotá, S.A., 2000
Argueta, 33, 28004 Madrid
Teléfono: 91 592 90 40
Fax: 91 592 91 11
Email: trotat@telefonos.es
<http://www.trota.es>

Título original: *Al en endnu levende Pige og Om Begrebet Ironi*,
de acuerdo con la edición *Søren Kierkegaard Skrifter*
Bredt L. Mølgaard af Søren Kierkegaard Forbindelsesraad
Copenhague, 1997

La traducción de esta obra ha contado con la ayuda del Jack's Fund
y del Dansk Litteraturoptionscenter, y fue realizada en la
sede del Søren Kierkegaard Forbindelsesraad de Copenhague,
institución subvencionada por el Danmarks Grundtvigsfond,
con la colaboración de Niels Jørgen Cappelletti

© Darío González, Rafael Larraneta
y Begonya Saez Tajafuerce, 2000

© Begonya Saez Tajafuerce, 2000, para la traducción
de *De los papeles de alguien que todavía vive*, y Darío González, 2000,
para la traducción de *Sobre el concepto de ironía*

Diseño
Joaquín Collado

ISBN: 84-8164-364-5 (obra completa)
ISBN: 84-8164-365-3 (vol. I)
Depósito legal: VA. 1047/00

Impresión
Sumerica Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Europa, parcela 152
47917 Valladolid

CONTENIDO

Presentación: Darío González, Rafael Larraneta, Begonya Saez Tajafuerce	9
--	---

DE LOS PAPELES DE ALGUIEN QUE TODAVÍA VIVE

Introducción: Begonya Saez Tajafuerce	13
Prólogo	19
Sobre Andersen como novelista	23
Notas	60

**SOBRE EL CONCEPTO DE IRONÍA
EN CONSTANTE REFERENCIA A SÓCRATES**

Introducción: Darío González	67
------------------------------------	----

Primera Parte

LA POSICIÓN DE SÓCRATES CONCEBIDA COMO IRONÍA

Introducción	81
I. La concepción se hace posible	83
Jenofonte	87
Platón	96
Consideraciones preliminares	97
Lo abstracto en los primeros diálogos platónicos se remata en ironía	107
El <i>Simposio</i>	107
<i>Protágoras</i>	117

CONTENIDO

<i>Fedón</i>	124
<i>La Apología</i>	138
El núcleo de los primeros diálogos platónicos como indicación de una especulación más rica	152
El libro primero de <i>La República</i>	162
Retranspección justificativa	170
<i>Jerónimo y Platon</i>	176
<i>Aristófanes</i>	178
<i>Jerónimo, Platon, Aristófanes</i>	198
II. La concepción se hace real	201
El demonio de Sócrates	201
La condena de Sócrates	209
1. Sócrates no acepta los dioses aceptados por el Estado e in- troduce nuevas divinidades	210
2. Sócrates seduce a la juventud	222
III. La concepción se hace necesaria	235
Apéndice: La concepción hegeliana de Sócrates	253
¿En qué sentido es Sócrates el fundador de la moral?	258

Segunda Parte SOBRE EL CONCEPTO DE IRONÍA

Introducción	271
Orientaciones	274
La validez histórico-universal de la ironía. La ironía de Sócrates	285
La ironía después de Fichte	295
Friedrich Schlegel	307
Tsch	319
Solger	325
La ironía como momento dominado. La verdad de la ironía	337
<i>Nota</i>	343
<i>Cuadro de concordancias</i>	357
<i>Glosario</i>	360
<i>Índice de nombres</i>	363

creencia en la infierno» (p. 171), llega en cambio H. C. Andersen en forma de la misma y de manera explícita en «*Santander og Skizzen*» («*Esquemas y bocetos*»), publicado en la misma revista, vol. 6, 1831, p. 127, donde escribe que «la libertad mediante la cual se dice que pensamiento y sentimiento se alzan para seguir mutuamente en el ensueño el libro debe basarse en la espontánea asociación de ideas».

61. Cf. D. E. Brauer, *Das Leben Jenseits*, 1835, donde los recurrentes son descritos en clave mítica.

62. Andersen se refiere al movimiento literario «*Das Junge Deutschland*», unipolítico alrededor de 1830 e inspirado en la revolución francesa de julio (*July-Revolution*) y en la crítica de las Escrituras por parte de la izquierda hegeliana entre dos figuras de esta H. Heine, también citado por Kierkegaard en PAV.

63. Véase I. 10, 16-17.

64. En donde *Rogskindalen*, historia introducida en Dinamarca en 1813 a raíz de la crisis fallida de la guerra civil, correspondiente a la novela conocida, el *Conventualen*, que pasó a ser un seño de *Rogskindalen*.

65. Véase I. 10, 17, 18-19.

66. H. C. Andersen era conocido por sus múltiples y habituales desplazamientos al extranjero, iniciados ya en 1831 con un viaje a Alemania al que siguieron viajes a Francia, Suiza, Italia y Austria en 1833, así como a Dinamarca en 1837.

SOBRE EL CONCEPTO DE IRONÍA EN CONSTANTE REFERENCIA A SÓCRATES

(Publicado para el grado de Magister

por

S. A. KIERKEGAARD,

Licenciado en teología

INTRODUCCIÓN

Escrita con miras a la obtención del grado de *Magister*, la tesis *Sobre el concepto de ironía* (CI) constituye una pieza singular en el conjunto de la obra de Søren Kierkegaard. Al igual que el ensayo sobre Andersen y otros trabajos de juventud, la disertación sobre la ironía no integra la totalidad a la que Kierkegaard se referiría años después como su «obra de escritor», esto es, el período correspondiente a la publicación de sus escritos pseudónimos, por una parte, y de sus discursos de carácter religioso, por otra. Esta circunstancia suele ser mencionada como una de las razones por las cuales *Sobre el concepto de ironía* aparece sólo tardíamente en el horizonte de los estudios especializados. Ya en 1877, sin embargo, Georg Brandes señalaba la particular importancia de esta obra, reconociendo en ella «no sólo un trabajo relevante y prometedor, marcado por un desovuelto espíritu investigador», sino también el desarrollo de «los primeros gérmenes» del pensamiento de Kierkegaard¹. Por lo demás, puede decirse que las decisiones estilísticas tomadas por Kierkegaard en trabajos posteriores, referidas fundamentalmente a las relaciones entre la obra, el autor y el lector, evocan de alguna manera los problemas tematizados en la disertación y aquello que el autor mismo intenta caracterizar en ella: la ironía.

Considerado en relación con la evolución previa del autor, el texto de la disertación es el fruto de una incipiente carrera intelectual caracterizada por múltiples intereses. Kierkegaard había ingresado a la Universidad en 1831, diez años antes de la defensa de su tesis. Matriculado inicialmente en la facultad de teología, asiste a las clases de Frederik Christian Sibbern entre 1833 y 1834, primero

1. G. Brandes, *Søren Kierkegaard*, ed. Gyldendal, Copenhague, 1877, vol. 2, p. 277.

sobre cuestiones de estética y poética, y luego sobre filosofía cristiana. Los diarios posteriores a este primer período de su formación son una muestra de sus inquietudes literarias. A partir de 1834, publica diversos artículos en *El correo volante de Copenhague*. Lee, entre otros, a Hamann, Jean-Paul, Erdmann, Baur. El tema de la ironía se ya hace presente, sin llegar a constituir el centro de su atención, en algunas de sus anotaciones de carácter estético: la ironía «concebida de manera humorística» en el *Fausto* de Goethe², el indeciso «límite entre la seriedad y la ironía» en la poesía de Baggesen³, etc. La interrupción de sus estudios teológicos, en 1836, indica un momentáneo cambio en sus planes académicos. Desde entonces frecuenta especialmente las cátedras de filosofía, entre éstas la de Povl Martin Møller. El estrecho contacto con Møller habría sido uno de los factores decisivos en la elaboración del proyecto para la disertación. El propio Møller había escrito, hacia 1835, un fragmento titulado «Sobre el concepto de ironía»⁴; Kierkegaard no hace referencia a ese escrito, pero sus diarios del mes de julio de 1837 nos hablan de «un romántico interesante diálogo» con Møller acerca de la ironía y el humor⁵. En una anotación efectuada en septiembre del mismo año, Kierkegaard declara haber hallado «un tema adecuado para una tesis», a saber, «el concepto de sánita entre los antiguos, la mutua relación entre los diferentes autores satíricos latinos»⁶.

De todos modos, las primeras notas concernientes al «desarrollo del concepto de ironía» parecen haber sido escritas entre marzo y mayo de 1837. La idea de una distinción entre el espíritu antiguo y la ironía romántica aparece entonces claramente indicada: «La lectura de una obra clásica, lo mismo que el trato con un ser humano plenamente maduro, transmite una calma y una confianza que no se encuentran en lo romántico, donde es como si viéramos a un hombre a quien le tiembla la mano al escribir, pues teme a cada instante que la pluma se le escape y haga algún trazo grotesco. (Tal es la ironía latente)». Y al margen, en la misma página: «Este ha de ser el punto de partida para el desarrollo del concepto de ironía; [allí] las grandiosas y fantásticas ideas se bastan a sí mismas, y la reflexión no ha perturbado la buena fe de esta posición; pero cuando uno advierte que las cosas no son así en el mundo, y puesto que

no es posible que uno renuncie a sus grandes ideales, cabe sentir que el mundo, en cierto modo, se burla de uno (ironía en sentido romántico, pues lo precedente no era romántico, sino satisfacción bajo la forma de la proeza); esta ironía es la ironía del mundo respecto del individuo singular, y es diferente de lo que los griegos llamaron ironía, la cual consistía, precisamente, en la irónica suficiencia que hacía que el individuo particular flotara por encima del mundo, y que comenzó a desarrollarse al desaparecer la idea del Estado, es decir, con Sócrates; en cambio, en la posición romántica, donde todo es aspiración, la ironía no puede darse en el individuo, sino que queda fuera de él; creo que esta diferencia ha sido pasada por alto; finalmente, la tercera posición, en la que la ironía es sobrepasada»⁷.

La idea de una comparación entre Sócrates y Cristo⁸, tema que dará lugar a la primera de las tesis latinas de la disertación, es aludida también en los apuntes de este período. La curiosidad de Kierkegaard por la obra de Ferdinand Christian Baur, *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*⁹, cobra sentido a partir de sus propios esbozos teóricos relativos a la diferencia entre la ironía y el humor¹⁰: «La ironía puede seguramente producir también una cierta tranquilidad (que debe corresponder a la paz posterior, según el desarrollo humorístico), algo de todos modos muy diferente a la reconciliación cristiana [...]. La ironía es egoísta [...]. El humor es árido [...]. La actividad de Sócrates consiste sólo en hacer despertar»¹¹. «El humor es la ironía llevada hasta el punto de su más intensa vibración; no obstante, y pese a que lo cristiano es el verdadero *primus motor*, es posible hallar en la cristiana Europa gente que no ha ido más allá de la ironía, y que por eso no ha podido tampoco pasar en práctica un humor absolutamente aislado y personalmente sostenido...»¹². La patria del humor es aquí «la cristiandad misma», una doctrina que, «humorística de suyo, se opuso y se opone al mundo irónicamente desarrollado, y que hizo saltar con su enseñanza las chispas humorísticas de la ironía, transformándose ella misma (la cristiandad) en piedra de escándalos pero

2. Cf. *Søren Kierkegaard's Papers*, ed. P. A. Heiberg, V. Kilde y E. Trevino, Copenhagen, 1968, 1978 (1990/1948) (véase en este mismo volumen, PAY, introducción, I C 02, p. 273. Más tarde se señalará la posibilidad de «trazar un paralelo entre *Fausto* y *Sócrates*» (Pap. II A 33).

3. Cf. Pap. I C 57, p. 241.

4. Luego publicado en la segunda edición de sus *Efterskete Skrifter*, ed. C. Wulder, E. C. Olsen, C. Thaarup y L. V. Petersen, Copenhagen, 1848, vol. 3, pp. 152-154.

5. Cf. DD, p. 10; Pap. II A 102 (4 de julio de 1837).

6. Pap. II A 166.

7. AA p. 62; Pap. II A 35-38. Apego el término entre comillas.

8. Cf. Pap. I A 150 (1836): «ironía, la ignorancia con la que Sócrates contempló el mundo creado a partir de la nada, la Virgen de la que nació Cristo».

9. Tübingen, 1837, reimpresa en *Tübingen Zeitschrift für Theologie*, tomo III. Cf. Pap. II A 156. El estudio de Baur le remite a otro importante escrito sobre el mismo tema, D. C. Achermann, *Das Christliche im Platon und in der platonischen Philosophie*, Hamburg, 1800. Kierkegaard citará también otras obras de F. C. Baur: *Die ästhetische Grund oder die ästhetische Religion-Philosophie* (Pap. II A 240); *Die ästhetische Lehre von der Verdammung* (Pap. II C 28, 32).

10. Pap. II A 100.

11. Pap. II A 102 (5 de julio de 1837); 103 (30 de octubre).

12. Pap. II A 136 (4 de agosto de 1837).

he aquí que la ironía no quiso que el humor le permitiese renacer y, así, reconciliarse, sino que se desarrolló como humor diabólico...¹³. Aunque el tema del «humor» no goza de la misma importancia y magnitud que el de la ironía en el marco de la disertación, un rápido examen de estos fragmentos permite observar la complejidad del contexto problemático en el que ésta se inserta. Junto a los motivos de la «ironía de la vida» y de la «ironía del mundo» (ya presentes en los diarios antes de 1837), la tematización de la figura de Sócrates fue, sin duda, la clave que permitió dar al problema de la ironía una formulación más precisa. La idea de un «desarrollo» del concepto de ironía cobraba también, de esta manera, una significación diversa. Prestar atención a la existencia singular de Sócrates, enfatizar el carácter irreductible de su «posición» respecto de la apacible armonía del espíritu clásico, suponía ya una revisión de la simple distinción entre el paradigma griego y el paradigma romántico.

En sentido estricto, no puede decirse que las esporádicas notas de Kierkegaard sobre la ironía, el humor y la sátira a lo largo de esta etapa tengan el carácter de trabajos preparatorios relativos a la redacción de la tesis. Al parecer, el goce de la escritura seguía siendo para él más importante que la finalización misma de su carrera. Sólo tras la muerte de Møller, en marzo de 1838, le vemos dispuesto a «hacer un nuevo intento» por evitar el retraso de sus planes académicos¹⁴. La muerte de su padre ese mismo año lo lleva a considerar el asunto con mayor seriedad aún. Decide entonces retomar sus estudios teológicos. Si bien no disponemos de un manuscrito de la tesis que nos permita establecer con exactitud cuándo fue escrita, es de suponer que Kierkegaard pudo trabajar en ella entre el verano de 1838 y el comienzo de su preparación para los exámenes, en julio de 1839. Después del examen final, a fines del verano de 1840, viaja a Jutlandia durante algunas semanas. Su compromiso con Regina Olsen se produce en septiembre de ese año. Ingresa en el seminario pastoral en noviembre. La versión definitiva de la tesis debe haber sido redactada en forma paralela a su participación en el seminario. La referencia final a una recensión de los *Poemas nuevos* de Johan Ludvig Heiberg nos permite inferir que el trabajo no fue concluido antes del mes de enero de 1841.

Junto a la presentación de la tesis, en junio de 1841, el autor cumplía con la formalidad de solicitar, mediante una carta dirigida al rey, que el texto fuese aceptado para su defensa pese a usar es-

crito en danés y no en latín. Si bien Kierkegaard invoca algunos precedentes al efectuar esta petición (los casos de Martin Hammerich y Adolph Peter Adler), no olvida señalar también que la naturaleza misma del tema haría «difícil y hasta imposible» un tratamiento en lengua erudita¹⁵. Esa dificultad había motivado ya su preocupación en la época en la que trataba de determinar cuál sería el tema de su tesis: «Escribir sobre materiales románticos en el tono adecuado y en latín, es tan absurdo como querer trazar un círculo valiéndose de cuadrados»¹⁶. Desde luego, el problema no residía tanto en las características del tema como en la decisión de abordarlo a partir de una cierta concepción de la escritura. Más allá de las referencias concretas a la ironía romántica (contenidas sólo en la segunda parte de la disertación), el texto en su conjunto se ofrecía como una totalidad temática sostenida por un trabajo literario en el que el autor había puesto su mayor empeño. Los comentarios que tuvieron lugar en el marco de la evaluación académica de la disertación reflejan de alguna manera esa circunstancia. Aceptado finalmente con la inclusión de las tesis en latín, el escrito fue leído por seis profesores de la Universidad de Copenhague: F. C. Sibbern (decano de la facultad de filosofía), J. N. Madvig (catedrático de latín), F. C. Petersen, P. O. Brønsted (catedráticos de griego), H. C. Ørsted (rector), H. L. Martensen (catedrático de teología). Si bien la lectura de la disertación no dejó lugar a dudas respecto de las aptitudes intelectuales del candidato, el estilo de la misma fue, en general, criticado. A los ojos de Madvig, «la exposición adolece de una autocomplaciente inclinación a lo picante y a lo chistoso que no pocas veces desemboca en un mal gusto liso y llano»¹⁷. En opinión de Brønsted, el autor «no resistió, por momentos, la tentación de saltarse la valla que separa la correcta ironía y la sátira decente respecto del vulgar exceso. Esos momentos —agrega— son muchos y prolongados». En cuanto al contenido y a la redacción de las tesis latinas, Brønsted aconsejaba eliminar las tesis I y XV, la primera de ellas «porque toca una materia delicada»; cuestionaba, además, la coherencia misma de la terminología latina (en especial la utilizada en la tesis IX) respecto de un escrito «que con razón no pudo ser redactado en latín»¹⁸. Al margen de las consideraciones estilísticas, Madvig observaba cierta falta de coordinación en la relación entre la primera y la segunda parte del tratado, mientras que Sibbern, tal

13. Pap. II A 192 (26 de agosto de 1837).

14. Cf. Pap. II A 209.

15. R. A. Danks-Trecoll, «Dei kongelige Disputation fra Universitetet og de lærde Skoler. Konceptoverskrifter 1841», n.º 2194 (en: en SKS KI, pp. 120-6).

16. Pap. II A 111 (3 de julio de 1837).

17. R. A. Danks-Trecoll, *ibid.* en SKS KI, p. 124.

18. SKS KI, p. 141.

vez por razones análogas, proponía la adopción de un título alternativo: «Sócrates como ironista, en contribución a un desarrollo del concepto de ironía en general, referido particularmente a la actualidad»¹⁹. Ninguna de estas sugerencias fue atendida por el candidato. La defensa tuvo lugar el día 29 de septiembre de 1841. Junto a los oponentes ordinarios (Brønsted y Sibbern) se presentaron otros siete *ex auditore*, entre ellos el hegeliano Johan Ludvig Fleiberg, Peter Christian Kierkegaard, hermano de Søren, y Andreas Frederik Beck, quien publicaría meses después una reseña sobre el libro de Kierkegaard²⁰.

Si bien las irregularidades del estilo son muy visibles en algunas de los «momentos» aludidos por Brønsted, el lector no dejará de reconocer en esta obra los rasgos característicos de un trabajo académico. Principalmente en la primera parte del tratado («La posición de Sócrates considerada como ironía»), la necesidad de «concebir a Sócrates» a través de concepciones ya dadas (la de Jenofonte, la de Platón, la de Aristófanes) obliga a Kierkegaard a adoptar criterios hermenéuticos bien definidos. De ahí el constante esfuerzo por señalar la inserción de sus propios interrogantes en la tradición erudita, tanto en el orden filológico (Ast, Schleiermacher, Stallbaum, Röscher, etc.) como en el orden filosófico (Hegel). A la luz de esa tradición, sin embargo, aquello que el autor indica como objeto de su indagación (la posición de Sócrates, la ironía) no se revela sino como una especie de resto, una «magnitud negativa» que no cesa de sustraerse a la mirada del historiador. El problema concerniente a la «justificación histórica» de la ironía socrática es abordado también a partir de ese presupuesto, y es fácil advertir que la «delicada» cuestión relativa a las similitudes y disimilitudes entre Sócrates y Cristo, aun cuando dicha cuestión no sea objeto de un desarrollo específico, se hace presente de alguna manera en la totalidad de este desarrollo. En virtud de la misma libertad de estilo que le permite apartarse del modelo expositivo académico, el autor no cesa de dar profundidad a sus planteamientos conceptuales valiéndose de imágenes y expresiones bíblicas que señalan, a su vez, la inequívoca dimensión teológica de los mismos. En este punto, cualquiera que sea el grado de su adhesión a las tendencias hermenéuticas y filosóficas de la época, es evidente que Kierkegaard elabora los instrumentos básicos de su crítica a la cultura a partir de elementos no estrictamente filosóficos, y que en función de esos mismos elementos es capaz de recrear un lenguaje filosófico. Natural-

mente, esa compleja operación no hace otra cosa que poner en escena la irreductible tensión entre la ironía y un pensamiento especulativo consciente de su propia significación histórica. Incluso cuando Kierkegaard, en las últimas secciones de la disertación, sigue a Hegel en su exposición sobre la ironía romántica (particularmente en la crítica a Solger), el problema más general relativo a la «justificación» de la ironía en la modernidad sigue estando en pie: acaso Solger sea también «la víctima reclamada por el sistema positivo de Hegel».

Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates fue publicado dos semanas antes de la defensa oficial, en septiembre de 1841. La edición puesta a la venta en librerías (no así la utilizada en su evaluación académica) incluía en la portada, a manera de epígrafe, un pasaje de *La república* de Platón:

ἀλλὰ δὴ δὴ ἔχει· οὐ γὰρ τις εἰς κολλημένησαν μικρὸν ἡμῶν ὅν τε εἰς τὸ μέγιστον πόλεμος μέσση, ὅμως γε νῆϊ οὐδὲν ἥτιον. Πῶς μὲν οὖν, ὅπου οὐκ ἔστιν οὐδὲν νεωστὶς καὶ πεπραγμένων καὶ ἐσθλῶν ἐκ τοῦ λόγου, ἤτοι δειλὰ καὶ τιν' ἄλλας ὅντας τῆς ἀπολαύσεως ὅν ἡ τοῦ αἵματος ἀναστροφὴν

«...pero hay que tener en cuenta esto: tanto si alguien se cae en una pequeña piscina como si se cae en el mar más grande, debe ponerse a nadar».

—Por supuesto.

—Así también nosotros debemos nadar e intentar ponernos a salvo de la discusión, sea con la esperanza de que algún delfín nos permita mencionar sobre su lomo, o bien con alguna otra forma desesperada de salvación»²¹.

Copenhague, marzo de 1999

DARIO GONZALEZ

19. KKS I, p. 124.

20. *Indylandet*, 1840, 197, Copenhague, 29 de mayo y 1 de junio de 1841.

21. Platón, *La república* 461d, trad. C. Egger, Losa, Delfines, Gredos, Madrid, 1981, 1989, vol. IV.

THESES

- I. Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine potius est posita.
- II. Xenophonius Socrates in utilitate describenda sublevis, nunquam empiriam egreditur nunquam ad ideam pervenit.
- III. Si quis comparationem inter Xenophontem et Platonem instituerit, inveniet, alterum nimis de Socrate detraxisse, alterum tantum eum excedisse, neutrum verum invenisse.
- IV. Forma interrogationis, quam adhibuit Plato, refert negativum illud, quod est apud Hegelium.
- V. *Apologia* Socratis, quam exhibuit Plato, aut spuria est, aut tota ironice explicanda.
- VI. Socrates non solum ironia usus est, sed adeo fuit ironiae debitus, ut ipse illi succumberet.
- VII. Aristophanes in Socrate depingendū proxime ad verum accessit.
- VIII. Ironia, ut infinita et absoluta negativitas, est levissima et maxime exigua subjectivitas significatio.
- IX. Socrates ipseque aequales ex subjectivitate tanquam ex naufragio nudos capula, realitatem subvertit, idealitatem omnino prospexit, atque non occupavit.
- X. Socrates primus ironiam introduxit.
- XI. Recensio ironia imprimis ad ethice revocanda est.
- XII. Hegelius in ironia describenda modo ad recentiores non ita ad veteres attendit.
- XIII. Ironia non raro ipsa est sensus experta, intentionibus animi motibus destituta, quam agnatio habenda ex eo, quod aliter quisque putatur eo, quod ipsa concupiscit.
- XIV. Solgerus non animi pietate commotus, sed tantum invicta seductus, quam negativum cogitare et cogitando subigere nequiverat, accomodatium effecit.
- XV. Ut a dubitatione philosophus se ab ironia vita digna, que humana vocetur, inaequet.

TESIS

- I. La semejanza entre Cristo y Sócrates consiste ante todo en la desemejanza.
- II. El Sócrates de Jenofonte se limita a inculcar las puerichonas, no va jamás más allá de la experiencia ni llega jamás a la idea.
- III. Cuando uno compara a Jenofonte con Platón, se encuentra con que aquél quitó demasiado y éste agregó demasiado a Sócrates; ninguno de los dos encontró la verdad.
- IV. La forma interrogativa a la que recurre Platón corresponde a lo negativo tal como se da en Hegel.
- V. La *Apología* de Sócrates presentada por Platón, o bien es espuria, o bien se explica de manera totalmente irónica.
- VI. Sócrates no sólo usó la ironía, sino que además se entregó a la ironía hasta el punto de sucumbir a ella.
- VII. Aristófanes llegó a estar cerca de la verdad en su descripción de Sócrates.
- VIII. En tanto que negatividad absoluta e infinita, la ironía es la más ligera y la más débil denominación de la subjetividad.
- IX. Sócrates arrojó a todos sus semejantes fuera de lo sustancial, como desnudos tras un naufragio, subvertió la realidad, contempló la idealidad a distancia, la más pero no la poseyó.
- X. Sócrates fue el primero en introducir la ironía.
- XI. En la actualidad, la ironía corresponde principalmente a la ética.
- XII. Hegel, al describir la ironía, prestó más atención a la moderna que a la antigua.
- XIII. La ironía no es raramente una falta de sensibilidad, desprovista de las más raras emanaciones del alma, sino esperecha frente al hecho de que uno posea aquello que ella misma desea.
- XIV. Solger no propuso el accomodatium movido por la piedad del espíritu, sino amasado por el resentimiento de no poder pensar lo negativo ni vencerlo por medio del pensamiento.
- XV. Así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía.

Primera Parte

LA POSICIÓN DE SÓCRATES
CONCEBIDA COMO IRONÍA

INTRODUCCIÓN

Si hay algo digno de encomio en la tendencia filosófica actual, es seguramente la fuerza genial con la que ésta, en su grandioso advenimiento, sorprende al fenómeno y lo retiene. Claro que si es propio del fenómeno, que en cuanto tal, es siempre *foemina generis*, es rendirse ante el más fuerte en razón de su naturaleza femenina, con toda justicia cabe también exigir por parte del caballero filósofo un respetuoso decoro y un profundo fervor, y no los ruidosos espoleos y las voces al mando que con tanta frecuencia se oye en su reemplazo. El observador debe ser un cronista; ningún gesto, ningún detalle de la serie que observa, jamás a él se le ejercerá también su propia supremacía, pero utilizándola sólo con el fin de contribuir a la plena manifestación del fenómeno. Aun cuando el observador aporte el concepto, lo que importa es que el fenómeno permanezca intacto, y que el concepto se muestre como surgido del fenómeno.

Antes de pasar al desarrollo del concepto de *ironía*, es necesario que me asegure una concepción adecuada y fiel de la existencia histórico-real y fenoménica de Sócrates, teniendo presente la cuestión de la posible relación entre ésta y la concepción *transfigurada* que le tocó en suerte por intermedio de algún contemporáneo envidioso o envidioso; ésta es una necesidad ineludible, pues el concepto de ironía hace su irrupción en el mundo precisamente con Sócrates. Sucede que los conceptos tienen su historia, lo mismo que los individuos, y al igual que éstos, incapaces de resistir los embates del tiempo, conservan pese a todo una suerte de nostalgia hacia su tierra natal. Así como la filosofía no puede hoy, por una parte, ser indiferente a la historia reciente de este concepto, tampoco puede atenerse a su historia inicial tal cual es, por más rica e interesante que sea. La filosofía exige todavía algo más, exige lo eterno, lo ver-

no es más que un golpe de suerte. En suma, la filosofía se dem

construye, disponer de un oído receptivo y sensible a los secretos del penitente, mostrándose también capaz de hacer que toda la serie de las confesiones, una vez escuchada, se le presente al penitente como algo diferente. Pues así como el individuo que se confiesa, por más que sea capaz de registrar de manera analítica los acontecimientos de

netrarios con su propia mirada, asimismo la historia, aun pu

vida de las gentes, debe dejar que la más anciana* (la filosofía) lo expuque; la historia puede llevarse entonces una grata sorpresa poco dispuesta como estaba, en un primer momento, a admirar la *replica* dada por la filosofía, ya familiarizándose con la concepción filosófica hasta el punto de considerar que ésta es la propia verdad y que lo demás es apariencia.

He ahí los dos momentos a los que es preciso dar cabida y que constituyen la *transacción* propiamente dicha entre la historia y la filosofía que por un lado se *dé cabida al fenómeno***, sin que la filosofía lo abruma o lo desahente a causa de su superioridad, y que la filosofía, por el otro lado, no se deje deslumbrar por los encantos de lo particular ni disuadir por su abundancia. Así también, por lo que respecta al concepto de ironía, importa que la filosofía no detenga la mirada en un aspecto particular de su existencia fenoménica, y menos que nada en su apariencia, sino que vea la verdad del concepto en y con lo fenoménico.

Si bien se sabe que la tradición ha asociado la palabra «ironía» a la existencia de Sócrates, de ello no se sigue en modo alguno que se lepa qué es la ironía, si a través de un conocimiento íntimo de la vida y de la trayectoria de Sócrates, por lo demás, alguien accede a una representación de sus atributos, no por ello tendría un c

* Quizás alguno piense a raíz de lo que yo llamo a la filosofía «la más anciana»; en realidad,

na se relaciona con la vida temporal según la perspectiva atemporal; es la no-verdad, como la vida misma se relaciona con la vida temporal según la perspectiva atemporal. En general, cualquier Según esta última concepción, la vida eterna penetraba justamente cuando se había de la vida

cepto pleno de lo que es la ironía. De ningún modo decimos esto por sembrar la desconfianza respecto de la existencia histórica, como si el devenir mismo fuese idéntico a un existir de la idea cuando, más bien, no es sino el despliegue de ésta. Tal cosa, como decíamos, se halla lejos de nuestra intención; pero, por otro lado, tampoco se puede suponer que un momento particular de la existencia sea en cuanto tal algo absolutamente adecuado a la idea. Con toda razón se observa que la naturaleza no es capaz de retener

constituye más que un momento y, por otro, porque la suma com

no engendra satisfacción sino más bien añoranza; pues bien, algo parecido podría con razón decirse acerca de la historia, ya que cada hecho particular, aunque se despliegue, es sólo un momento, y ya que la suma completa de la existencia histórica no provee todavía

al y parcial de la idea (como en la naturaleza su carácter esp

mura hacia atrás, cara a cara y contra cara¹.

Lo dicho debe bastar en lo que concierne a la dificultad inherente a toda concepción filosófica de la historia, y en lo que concierne a las precauciones que es preciso tomar frente a ella. Las especulaciones específicas pueden de todos modos ofrecer nuevas dificultades, como es especialmente el caso de la presente investigación. Pues aquello a lo que Sócrates asignó tan alto precio, la quietud y la meditación², i.e., el silencio, es su vida entera en relación con la historia del mundo. Sócrates no dejó nada a partir de lo cual una época posterior pudiera juzgarlo, y aun suponiendo que yo fuese un contemporáneo suyo, aun así seguiría sintiéndome difícil concebirlo. Es que Sócrates fue uno de esos hombres en relación con los cuales no puede uno contentarse con lo externo en cuanto tal. Lo que en él había de externo apuntaba siempre hacia algo diferente y opuesto. Su caso no fue el de un filósofo que expone sus opiniones como si esa exposición misma fuese el hacerse presente de la idea; lo dicho

y Sócrates significaba algo diferente. Lo externo no estaba en nada armónico con lo interno, sino que era más bien su opuesto y éste es el punto de retracción a partir del cual hay que concebirlo. Tratándose de Sócrates, por tanto, hablamos de «concepción»³ en

hombres. Esto supone ya que, por necesidad, solo es posible concebir a Sócrates mediante un cálculo combinado. Pero dado que hay siglos entre él y nosotros, y que ni siquiera sus contemporáneos pudieron captarlo en su inmediatez, es fácil darse cuenta de que la reconstrucción de su existencia constituye para nosotros una doble

dificultad, pues debemos hacer el esfuerzo de concebir, mediante un nuevo cálculo combinado, una concepción que es ya compuesta de antemano. Si decimos que la ironía constituye la sustancia de su existencia (esto es, por cierto, una contradicción, pero es que así debe ser), postulamos con ello que la ironía es un concepto negativo. Evidentemente, hacer un retrato cuyo es tan difícil que hasta parece algo imposible, es al menos algo tan fatidioso como retratar a un duende dotado de la capucha que lo ve ve invisible.

Capítulo I LA CONCEPCIÓN DE PLATÓN POSIBLE

Pasamos ahora a reseñar las concepciones de Sócrates provistas por los más cercanos de sus contemporáneos. En este sentido, son tres los que debemos tener en cuenta: *Jenofonte*, *Platón* y *Aristófanes*. No puedo compartir de todo la opinión de Baur cuando dice que, junto a Platón, debería prestarse atención más que nada a Jenofonte.¹⁷ Jenofonte, es cierto, se dio por satisfecho con la inmediatez de Sócrates, y por eso lo malinterpretó en diversos aspectos.¹⁸ Platón y Aristófanes, en cambio, se abrieron paso a través de la áspera exterioridad hacia una concepción de la infinitud, a una es incommensurable con respecto a los numerosos acontecimientos de su vida. Por eso puede decirse que Sócrates, así como pasó toda su vida entre la caricatura y el ideal, vaga también entre la una y el otro después de su muerte. En lo que concierne a la relación entre Jenofonte y Platón, dice correctamente Baur en la página 123: *Zwischen diesen Beiden tritt uns aber sogleich eine Differenz entgegen, die in mancher Hinsicht mit dem bekannten Verhältniß verglichen werden kann, welches zwischen den synoptischen Evangelien und dem des Johannes stattfindet. Wie die synoptischen Evangelien*

¹⁷ F. C. Baur, *Das Christentum des Platonismus oder Sokrates und Christus*, Tübingen, 1837.

¹⁸ Tomaré el ejemplo de *Memorabilia* III, 4, 1 acerca de aquel que omite solamente una cosa. Como ahí se afirma una vez más que el hombre es capaz de todo, de eso mismo, naturalmente, pienso que se aplica lo mismo a Sócrates. Pero, como ya he mencionado, el procedimiento de Platón, y también el de Jenofonte, de hacer mucho más de lo que el hombre es capaz de, no es una cuestión de verdad o de falsedad, sino una cuestión de cómo ha de ser representado. La figura ideal de Sócrates, la de la infinitud, es una figura que está sobre todo. Pero, como dice el mismo Platón en *Simposio*, para el hombre no hay nada que él no pueda hacer, y a eso hay que añadirlo por completo a lo que él es capaz de hacer. Véase el tratado sobre el alma, la *Politeia* (República) y la *Teeteto* (Teeteto). En la *Teeteto* se afirma que el hombre es capaz de todo, pero que no puede hacer todo. En la *Politeia* se afirma que el hombre es capaz de todo, pero que no puede hacer todo.

zunächst nicht nur die äussere mit der jüdischen Messias-Idee zusammenhängende. Seit der Erscheinung Christi darstellten, das johanneische aber vor allem seine höhere Natur und das ihm teilhaft Göttliche in ihm ins Auge faßt, so hat auch der platonische Sokrates eine weit höhere ideelle Bedeutung als der xenophontische, mit welchem wir uns im Grunde immer nur auf dem Boden der Verhältnisse des unangenehmen praktischen Lebens befinden. «In segunda nos encontramos con que hay entre ambos una diferencia que cabría comparar, en diversos aspectos, con la conocida relación que se establece entre los evangelios sinópticos³ y el evangelio de Juan. Así como los evangelios sinópticos presentan la vida de Cristo privilegiando más que nada el aspecto externo en coherencia con la idea judaica del Mesías, mientras que el evangelio romano presta atención a su carácter sobrenatural e inmediatamente divino, así también el Sócrates platónico posee una significación ideal muy superior a la del xenofontico, que nos hace permanecer exclusivamente en el terreno de las circunstancias de la vida práctica inmediata». Esta observación de Baur es no solo convincente sino además acertada, teniendo en cuenta que la diferencia entre la concepción xenofontica de Sócrates y los evangelios sinópticos consiste en que éstos reflejaron sólo «la fiel imagen inmediata de la existencia inmediata de Cristo (la cual, desde luego, no significaba otra cosa que lo que era)», y que en Mateo, dado que parece tener intenciones apologeticas, se plantea la cuestión de justificar la adecuación de la vida de Cristo a la idea del Mesías; Jenofonte, en cambio, no ve que vérselas con un hombre cuya existencia inmediata significa algo diferente de lo que parece en un primer momento y, aun cuando sale a defenderlo, lo hace sólo bajo la forma de una intervención ante sus esntrados y razonables contemporáneos. La observación



del presente tratado, que se me permitiera, en el espacio de estas breves notas, abordar la relación entre Sócrates y Cristo, sobre la que Baur ha escrito en el volumen libro varias cosas dignas

acerca de la relación entre Platón y Juan, por lo demás, es correcta solo si se tiene en cuenta que Juan contempló de modo cierto e inmediato todo lo que Cristo representaba en su total objetividad precisamente al imponerse silencio, pues sus ojos estaban abiertos a la inmediata divinidad de Cristo; Platón, por su parte, crea su Sócrates mediante una producción poética, pues Sócrates no fue sino *negotium* es su existencia inmediata».

¡Primero, una presentación de cada uno.

Debemos recordar ante todo que Jenofonte tenía una *misión* (lo que es ya un defecto o un fastidioso error), a saber, mostrar qué flagrante injusticia fue que los atenienses condenaran a Sócrates a muerte. Y esto lo logra Jenofonte en un curioso grado, que uno cree

naron a Sócrates por *impietad* o por *blasfemia*. Dado que Jenofonte defiende a Sócrates de manera que éste resulta no sólo inocente, sino por completo ofensivo, uno no puede menos que preguntarse, con el más hondo extrañamiento, qué demonio pudo haber hechizado a los atenienses hasta el punto de haber podido éstos ver en él algo más que un tipo cualquiera, alguien locuaz y bonachón que no hace ni bien ni mal y que, sin molestar a nadie, busca de corazón lo mejor para todos los que acepten oír su charla de camarada. ¿No responde acaso a una *harmonia praestabilita* en la locura, a una unidad superior en la demencia el hecho de que Platón y los atenienses se unieran para dar muerte e inmortilidad a tan sumiso huésped? Debió de ser ésa una ironía sin par para con el mundo. Poco más o menos como en ciertas disputas, cuando el punto de controversia comienza a despenar interés llegado cierto punto, y un tercero servicial y benévolo se encarga de reconciliar los poderes en pugna reduciendo toda la cuestión a una trivialidad, así también deben haberse sentido Platón y los atenienses ante la *menéake*⁴ intervención de Jenofonte. Despojando realmente a Sócrates de toda peligrosidad, Jenofonte acabó reduciéndolo a *adversarium*, tal vez para compensar el hecho de que Sócrates había a menado eso mismo con los demás.

Lo que hace tanto más difícil llegar a una clara representación de la personalidad de Sócrates a través de la exposición de Jenofon-

³ Tal fue la desconfianza de Jenofonte, tanto hacia Sócrates como hacia la verdad en general, que no se atrevió a permitir que Sócrates continuara por sus *trupha* privadas; por eso sigue invariablemente en la iniquidad e injusticia de las acusaciones, y en la diferencia que crea su propio

o particular es tan sutil e invisible como una idea recta, tan

los niños y de los nuremburgueses¹⁵. La situación era, sin embargo, de gran importancia para una personalidad como la de Sócrates, que debe haberse destacado en su misteriosa presencia y en su misteriosa suspensión sobre la abigarrada variedad de la fastuosa vida ateniense, que debe haber resultado explicable por una duplicidad de existencia, poco más o menos como la existencia de un pez volador lo es por referencia a los peces y a los pájaros. Este rasgo de la situación era importante, precisamente, a fin de mostrar que lo central en el caso de Sócrates no era un punto fijo sino un *peripeteia* o *peripeteia* [en todas partes y en ninguna], a fin de resaltar la ligereza socrática, que ya en el más leve y débil de los casos advertía presencia de la idea y sentía la correspondiente electricidad presente en todas las cosas; a fin de visualizar el auténtico método socrático, que jamás consideró que un fenómeno fuese tan humilde como para no tomarse el trabajo de ascender, a partir de él, hacia la esfera misma del pensar. Esa posibilidad socrática de comenzar por cualquier parte, realizada en vida pese a permanecer casi siempre inabarcada para la mano, para aquellos en quienes sigue siendo un enigma cómo acceden ellos mismos a algún saber, pues sus análisis acababan y comenzaban casi siempre "en aguas de certeras", esa segura penetración visual¹⁶ de Sócrates, capaz de contemplar instantáneamente la idea aun en el más opaco de los objetos¹⁷, no con vacilación sino con inmediata seguridad, y que, contando asimismo

¹⁵ En Sócrates no se producía nunca tal exanimación en cuanto a su pensamiento sobre el

de, que solo ocurría cuando se les agotaba¹⁶.

¹⁶ Dado que aquí concierne la peripeteia socrática acerca de la relación entre vida y verdad

no podemos olvidar solamente un par de particularidades. En primer lugar, como se funda en la presencia de Sócrates en los diálogos, esta representación concierne al aliento o al poder de comunicar a la realidad, cuya estructura terminó entendiéndose hacia, que de tanto más se



La estatua representada en esta página para la discusión, la más lógica: no tenemos más que

una mirada experimentada para los aparentes movimientos visuales, no atraía al objeto por subrepción sino que se atenía sólo al aspecto físico, mientras que para los oyentes y los espectadores este iba surgiendo poco a poco: esa modestia de Sócrates, tan igualmente contrastante con el inconsistente bullicio y la insaciable avidez de los sofistas: todo eso es lo que habríamos querido que Jenofonte nos dejara advertir. Cuanta vida habría ganado la exposición si en medio del arduo trabajo de los atenienses, si en medio del refuerzo de los asnos se hubiese contemplado la trama divina sobre la que Sócrates andaba la existencia: cuán interesante habría sido el conflicto entre Sócrates y las formas más corrientes de expresión de vida terrenal, que al parecer decían exactamente lo mismo, si en medio del tumultuoso ruido de la plaza se hubiese oído ese divino acorde de base que resuena a través de la existencia, pues cada cosa singular era para Sócrates una indicación figurativa y nada desautorizada de la idea. De allí que la importancia de la situación, aunque sea ésta puramente poética, no deje de hacerse notar tampoco en Platón, mostrando precisamente así su validez propia y el defecto de Jenofonte.

Pero así como Jenofonte, por un lado, carece de vista para la situación, así también, por el otro, carece de oído para la réplica. No es que las preguntas hechas por Sócrates y las respuestas que éste da sean incorrectas, sino que son, por el contrario, demasiado correctas, demasiado perspicaces, demasiado tediosas¹⁸. En Sócrates, la réplica no estaba en inmediata unidad con un hecho, no era un flujo sino un constante refluir, y lo que se oía de menos en Jenofonte es el oído para el eco de la réplica que, en la personalidad, suena instantáneamente hacia atrás (pues de lo contrario la réplica se la propagación del pensamiento por medio del sonido, hacia adelante). Cuanto más desestabilizaba Sócrates la existencia, tanto más profunda y necesariamente debía gravitar cada una de sus expresiones particulares hacia la totalidad cósmica que, como estado espiritual, era infinitamente insonante, invisible, indivisible. Pues bien, Jenofonte no presintió en modo alguno ese secreto. Permítaseme ilustrar con una imagen lo que intento decir. Hay un cuadro que representa la tumba de Napoleón. Dos grandes árboles proyectan su sombra sobre ella. En el cuadro no hay otra cosa que ver, y el observador inmediato no ve nada más que esto. Entre los dos árboles

¹⁸ De ver correcto el modo en que igualmente concierne a Sócrates, creo que es la relación y unidumbre de una vida que habría querido quitarle la vida a Sócrates por aburrimiento más que por temor, y se me ocurrirá que el hecho de que Sócrates los aborreciera fue una recta válida para explicar, tanto como la ciudad de Acilides fue para los atenienses un mundo seguro para demostrarlo¹⁸.

de esa nave, y entonces es imposible hacer que vuelva a desaparecer. El ojo que lo ha visto una vez, lo ve ahora y siempre con una

esa como no hay un solo trazo que designe a Napoleón. Y sin embargo es ese espacio vacío, es esa nada la que encierra lo más

replica con el complejo que provee a la personalidad su sistema ganglionar y cerebral.

en Jenofonte. Dichas observaciones son en general de tan corto fuste y están tan mutiladas que hasta una mirada distraída puede

pasar a las observaciones socráticas recogidas por Jenofonte.

cuando a menudo aquellas no parecen ser otra cosa que hijos de

es al círculo, y que por toda la eternidad seguirá habiendo una dis-

servación siempre se inscribe sobre el polígono, aunque a menudo

se delante un largo recto, y por eso así, lo mismo que un insecto

parecía ser una multitud no era sino uno de los ángulos.

la pequeña dificultad que queda en pie, etc.). Tampoco debemos echar de menos la por-

ción. A los de fundamentar la observación según la idea

domina el total infinidad, que es el ámbito del obrar es propiamente análogo a la total apri-

La provechoso es para Jenofonte uno de los puntos de partida de

gono correspondiente a la interior infinitud del bien que, partiendo de sí misma y retomando a sí misma, no es indiferente a ninguno de

o completo en todos y en cada uno de ellos. Lo provechoso parece

maia. Lo provechoso es la dialéctica externa del bien, su negación, que tomada por separado no resulta ser sino un cono de sombras en el que nada subsiste y en el que todo, carente de forma y de sustancia, se condensa y se ventila en proporción a la mirada inconstante y superficial del observador, donde cada existencia particular es sólo un fragmento infinitamente parcial de existencia en sempiterna ecuación. (Todo es mediado por lo provechoso, incluso lo no-provechoso, pues así como nada es absolutamente provechoso, no puede tampoco haber algo absolutamente no-provechoso, puesto

mutación de la vida.) Esa perspectiva general respecto de lo

como en Platón es Sócrates quien constantemente hace que el asunto salga de la concreción accidental en la que lo ven sus interlocuto-

res; aunque los francamente débiles intentos de Aristipo por

diálogo, pues la primera pose de Sócrates muestra ya tanto la des-
tresa del capuchón como el estatuto de toda la investigación. A la
pregunta de Aristipo sobre si Sócrates conocía algo bueno, éste res-
ponde (53): ἐπεὶ γὰρ ἐφη. ἐρωτῆς με, εἰ τί οἷός τε ποτε τοῦ ἀγαθοῦ
[«¿Me preguntas si conozco algo bueno contra la fiebre?»], con lo
cual se le ade ya a. razonamiento discurivo. Todo el diálogo sigue
por ese camino, con una inquietud que no cede ante la evi-
dente paradoja (56): ὅρ' οὐδὲν ἐφη, καὶ κῆρυξ καὶ κῆρυξ καὶ κῆρυξ
ἐστίν. Νῆν ἀπὸ τοῦ ἐφη, καὶ χροὸν γὰρ ὅστις αἰσχροῦν, εἶναι πρὸς
τοῦ καλοῦ ἐργα ὁ μὲν καλῶς πεποιημένος ἦ, ἢ δὲ κακῶς. —¿En-
tonces un capacho para transportar esuércol es también algo her-
moso? — Sí, por Zeus!, y un escudo de oro es algo feo desde el mo-
en que el capacho está bien hecho para su uso y el escudo

son de conjunto que es la potencia vital del ejemplo, pues, si bien

como un ejemplo *mutatis mutandis* [prototípico], deho traer a colación una dificultad con respecto al modo en que Jenofonte introdu-
ce este diálogo. Jenofonte nos da a entender que Aristipo se va de
de una pregunta capciosa a fin de poner en apuros a Sócrates in-

diane la dialéctica infinita que radica en el bien cuando se le consi-
he como lo provechoso. Y sugiere que Sócrates descubrió este ar-
did. Pues bien, cabe pensar que todo el diálogo fue acogido por Je-
nofonte como un ejemplo de la gimnasia socrática. Puede parecer
incluso que una cierta ironía dormitaba tal vez en todo el compor-
tamiento de Sócrates, y que éste, cayendo en la furtiva trampa de
Aristipo con aparente confianza, aniquilo su propia construcción
haciendo que Aristipo validara contra su propia voluntad aquello
que él suponía que Sócrates sostendría. Cualquiera que conozca a
Jenofonte advertirá, no obstante, que esto es sumamente inverosímil;
para mayor tranquilidad, el propio Jenofonte ha asignado
motivo totalmente distinto al hecho de que Sócrates se echara a
«para favorecer a sus interlocutores». A partir de allí se ve cla-
mente que Sócrates, según lo concibe Jenofonte, es lo bastante serio
como para retrotraer la excitante infinitud de la indagación a la pe-
receder a maia infinitud² de la emp-

Así, lo *conmensurable* es en definitiva el campo de juego propio
de Sócrates, y gran parte de su actividad consiste en rodar de un
muro infranqueable todo pensar y obrar humano, impidiendo
todo tránsito con el mundo de las ideas. El estudio de las ciencias no
debe tampoco desboronar esa condición sanitaria (Mem. IV, 7). La
geometría³ debería apreciarse hasta el punto de ayudar a uno a vigilar la correcta demar-
cación; se desaconseja el estudio avanzado de la astronomía y se
opone contra la especulación de Anaxagoras; en suma, cada ciencia
es reducida zum Gebrauch für jedermann [a. uso de cada uno].

Esto mismo se repite en todos los ámbitos. Sus observaciones
sobre la naturaleza son por entero un trabajo de telar, la teleología
hinta de una variedad de modelos. Su concepción de la amistad no
será acusada de fanatismo. Es cierto que opina que no hay caba-
los⁴ ni asno que valga lo que un amigo, pero de ello no se sigue en
absoluto que varios caballos o varios asnos no valgan lo que un
amigo. Y éste es el mismo Sócrates a que Platón aplica, a fin de
designar la interioridad plenamente interior de su relación con los
amigos, una expresión tan sensual-espiritual como παιδερσιαστικῶς

² Cúmplese con eso el dilata que Sócrates, en el libro VII del De república, pone en la

μετά φιλοσοφίας, jamás a los jóvenes con fluencia¹⁷; el propio Sócrates dice (en el *Diálogo*) que él se comprende a sí mismo solo en ἐρωτᾶν, ἢ ἐρώμεν¹⁸. Y cuando, en *Mem.* II, 11, oímos a Sócrates dialogar con la equívoca Teodora, marcándose de los recursos am-

plena tanto como una vieja coquera que se creyese todavía en con-

diciones de seducir, y ver la posibilidad de que Sócrates fuera capaz de ello. Nos

amerosos gozos de la vida, Platon, por su parte, atribuye tan mag-
níficamente a Sócrates una suerte de divina seguridad, que hace
que el exceso se le vuelva imposible, y aun así, no le quita sino que
precisamente le brinde la más plena medida de goce¹⁹. Cuando Al-
cibiades, en el *Protagoras*, afirma que jamás ha visto a Sócrates
barrido.

también que a Sócrates le era imposi-
ble dejar a todos los demás debajo de la mesa²⁰; Jenofonte habría ex-
que Sócrates no se ex-

preocupación acaso inexplicable
de Jenofonte (*Mem.* I, 2,
hombre de lo más corre-
cto, y que después se volvió
admiración tanto tiempo en c-
que él que se haya vuelto despu-

una sola
sombra paródica correspondiente a la idea en su múltiple manifes-
tación. Tenemos lo provechoso en lugar de, bien, lo útil en lugar de

pero la sofística es precisamente el eterno aquel que el conocimien-

sin embargo, o bien el sistema, o bien la ironía en tanto que «nega-

as breves sentencias de *Mem.* II, 13) como de la infinita elasticidad
trónica, la secreta compuesta²¹ a través de la cual uno

¹⁷ Lo que hay de irónico en Jenofonte, por tanto, no es un juego de palabras y en su sentido

cos. En cambio si, como es un ensayo, busca decir lo mismo sobre los mismos temas. Como
se sabe, la primera observación de Platón y la buena respuesta de Sócrates aparecen en el *Sim-*

no en una profundidad de mi brazos, como el maestro de escuela
los¹⁶, sino en la mínima nada de la ironía. Sus suturnas,
por lo demás, ni se aproximan a la insinuación. Quisiera como ejemplo
que ver el *Íliada*, Aten. IV, 4. Allí también vemos a Sócrates
llevar adelante la interrogación sólo hasta un cierto punto, sin dejar
que ésta le dé respuesta a sí misma en una intuición. Así, una vez
de la justicia ha sido definida como idéntica a la legalidad y que la

bien, cf. §14) parece tener que disiparse al considerar la legalidad
que todos y en todas las épocas reconocen (la ley de Dios), se con-
viera la coherencia propia del pecado. Así también en el ejemplo

hacia la *harmonia praestabilita* que permea toda la existencia, la
consideración se ve restringida a lo externo, al hecho de que el or-
gano pierde sus amigos, etc., en lugar de tornarse hacia el orden de
las cosas más perfectas, donde no se da mudanza ni sombra de alte-
ración¹⁷ donde la venganza da en el blanco sin que nada fuera se le
interponga, pues mientras nos contentamos con la mera observa-
ción externa, cabría pensar aún que el organo, por ejemplo, no se-
ría alcanzado por la cólera astucia.

Termino aquí con mi concepción de Sócrates tal como está y
tal como marcha en el mundo nuevo¹⁸ de Jenofonte; para concluir,
sólo quería señalar que los lectores no me culpen exclusivamente
a mí en caso de haberse aburrido.

Los lectores habrán interceptado en lo que precede más de una mi-
nuestra indagación. No lo negamos; pero eso se debe en parte a que

opuesto de manera involuntaria, en parte a mi propio y acaso un
te mismo, quien habría sido un mal sirviente si su exposición no tu-

Jenofonte deja ver a Platón *animus et quasi per transcensum* [a lo le-
jos y como a través de un entredicho]. En realidad este anhelo estaba
ya en mi alma, y por cierto no disminuyó tras la lectura de Jenofon-
te. A ti, mi recensensor, te pido una sola cosa, un modesto pater-
necis en el cual dar lugar a mi agradecimiento, mi agradecimiento
por el consuelo que hallé al leer a Platón. Pues donde podría
hallar reposo si no a ti en la intima calma con que la idea, aunque

añado en el silencio y en la santidad de una nocturna quietud, se
despliega en el ritmo del diálogo tan poderosamente que es como si
ninguna otra cosa existiese en el mundo, donde cada paso es medita-
do y retomado con lentitud y solemnidad, pues de algún modo
las ideas mismas saben también que hay allí un tiempo y un espacio
de juego para todas ellas. Y cuándo podría uno necesitar reposo
sino en nuestra época, cuando las ideas se apremian unas a otras
con loco ardor, cuando anuncian su exatencia en las profundida-
des del alma sólo a la manera de las burbujas en la superficie del
agua, cuando se consumen en su delgado resaca sin aflorar jamás,
hundiendo la cabeza en la existencia para atrevida morirse de
pena, como el niño del que habla Abraham de Santa Clara, que en

I Consideraciones preliminares

Así como el sistema parece contar con la posibilidad de tomar
como punto de partida un momento cualquiera, y sin embargo esa
posibilidad no se hace realidad jamás, puesto que cada momento
está esencialmente definido *ad intra* [de manera interna], sujeto y

intuición, en particular cuando se trata de una intuición religiosa.

positivo que aparece como la causa superior frente a lo particular y
como lo *ursprüngliche* [lo originario] frente a lo derivado. De he-
cho, el individuo aspira siempre a recuperar, a partir de la informa-
ción dado y a través de ésta, el reposo contemplativo que sólo brinda
la personalidad. el cobrado abandono que es la misteriosa
reciprocidad de la personalidad y de la simpatía. Apenas si necesito
recordar que una tal personalidad primitiva, un tal *status absolutus*

carácter compuesto¹⁹ de la especie, se da y puede darse sólo una

analogía entre el uno y el otro, en el renovado impulso de la histo-

una personalidad semejante, un tal *depositarius immediatus* de lo di-
vino. Ese efecto y esa relación de la personalidad originaria con res-
pecto a la especie se cumple, por una parte, es una comunicación

de vida y de espíritu cuando Cristo sopla sobre los discípulos los poderes inmovilizados del individuo (cuando Cristo le dice al paralítico a la vez. A este respecto, por tanto, la analogía puede ser capaz de hacer que el paralítico, el individuo que se ha desva-

cosa que protegerlo y observarlo para que, una vez robustecido, recobre el sentido de sí*. En ambas analogías, sin embargo, la relación con esa personalidad no da un mero impulso a la personalidad secundaria, sino que marca el momento del inexplicable salto del individuo hacia una vida eterna¹⁷. Por un lado, podríamos decir que es la palabra la que crea; por el otro, que es el silencio el que da a luz y crea al individuo. Tal vez el lector no alcance a vislumbrar todavía el motivo por el cual he traído a colación estas dos analogías, pero confío en que llegaré a hacerlo más adelante. No puede negarse que Platón vio en Sócrates la unidad de esos dos momentos o, más bien, que Platón visualizó en Sócrates la unidad de los mismos; es bien sabido que una concepción diferente ha hecho que se apegue el otro aspecto de la analogía, tomando como una caracterización figurativa de la actividad liberadora de Sócrates el hecho

«Que relación hay, sin embargo, entre el Sócrates platónico y el

como el término centenario de la filosofía platónica, es una presencia en Platón. No me pondré aquí a analizar hasta qué punto el agradecido discípulo creyó, y no sólo eso, sino que deseó seguir deudor la «ven» exaltación de un mozo enamorado, puesto que nada le era amado si no provenía de Sócrates; o si fue él mismo, cuanto menos, copropietario y confidente de esos amorosos secretos del conversatorio, porque hay quien consiente en un acuerdo sin ceñirse

se ensabona y alcanza una dimensión sobrenatural, pues el pensamiento se ha incorporado a la esencia del otro, de manera que el lo

que cada uno posee como propio no sólo viene a ser indierentiable en los seres a la punto armonizados, sino que es imposible separarlo, puesto que cada uno sigue sin poseer nada, más lo posee todo en el otro. Así como Sócrates tan bellamente enlaza lo humano y lo divino al mostrar que todo conocimiento es reminiscencia, así también se siente Platón indierentemente fusionado a Sócrates en una unidad de espíritu, de modo que todo saber es para él un saber compartido con Sócrates. Lo que si es evidente es que esta necesidad de ver sus propias confesiones por boca de Sócrates debió de volverle a Platón aun más profunda tras la muerte de aquél, que Sócrates debió de surgir transfigurado de su tumba para una existencia aun más intensa, que la conexión entre lo del uno y lo del otro debió de hacerse entonces más intensa, pues por mucha que fuese su modestia y por más humilde que se sintiera al agregar algo a la imagen de Sócrates, a Platón le habría sido imposible no confundir la imagen poética con la realidad histórica. Hecha esta observación general, creo oportuno recordar que ya en la antigüedad se prestó atención a este interrogante sobre la relación entre el Sócrates real y el poético según la exposición platónica, y que la clasificación de los diálogos que encontramos en Diógenes Laercio¹⁸ — *δραματικοί* [dramáticos] y *διηγηματικοί* [narrativos], contiene ya una suerte de respuesta. Así pues, los diálogos diegetéricos serían los más estrechamente relacionados con la concepción histórica de Sócrates. Entre estos se encuentran el *Banquete* y el *Pedón*; ya su forma exterior, como correctamente observa Baur (ob. cit., p. 122 n.), indica su pertenencia a este respecto: *Eben deswegen scheinen die Dialogen der andern Art, die diegetischen, bei welchen der eigentliche Dialog nur in einer Erzählung gegeben wird, und Plato im Gaiusmahl aus dem Apollodor in den Mund legt, im Phaedon den Phaedon, den Eukrates unermüdet andern, was Sokrates am seinem letzten Tage zu seinen Freunden gesprochen, und was sich mit ihm zgetragen, erzählen läßt, durch ihre Form von selbst zu vertreten zu gehen, daß sie einen mehr historischen Charakter zu tragen* [«Precisamente por eso los diálogos del segundo género, los diegetéricos, en los que el diálogo propiamente dicho se da sólo en un relato, como cuando Platón hace hablar a Apolodoro en el *Banquete*, o cuando hace que Fedón, Eucrates y algunos otros, en el *Pedón*, relaten lo que Sócrates había vivido y dicho a sus amigos en sus últimas horas, dan a entender, en virtud de su forma misma, que su carácter es más bien histórico»].

Si lo histórico en la forma está aquí solamente en función del aparato escénico, y si la contraposición con los diálogos dramáticos reside en que, en éstos, lo dramático (lo que Baur llama *die äußere Handlung* [la trama exterior]) es libre creación de Platón, o si rem-

de en que el contenido de los diálogos digamáticos es esencialmente el propio pensamiento de Sócrates, y el de los dramáticos las opiniones que Platón atribuye a Sócrates, es algo que no puedo decidir. En cambio, debo una vez más no sólo transcribir la correcta observación de Baur, sino también transcribirla: *Wenn nur aber auch Plato mit Rücksicht auf diesen historischen Grund, diesen Dialogen gerade diese Form gab, so hat doch hieraus auf den historischen Charakter des Ganzen nicht geschlossen werden* («Pero por más que Platón haya dado tal forma a estos diálogos en atención a dicho fondo histórico, de ello no puede inferirse el carácter histórico del conjunto»). Y así llegamos entonces al único problema: qué pertenece a Sócrates en la filosofía platónica, y qué pertenece a Platón, un interrogante que no podemos eludir por más coloroso que sea separar a quienes están tan íntimamente unidos. Aquí, lamentablemente, Baur me abandona. Pues tras haber notado la necesidad de que Platón se plegara, por una parte, a la conciencia popular (que para él indica la importancia de lo mítico) y, por otra parte, a la personalidad de Sócrates como punto de partida positivo, la conclusión de todo el análisis es que la significación esencial de Sócrates consiste en el método*. Pero puesto que en Platón no se ve todavía la relación absolutamente necesaria del método con respecto a la idea, debe plantearse paso a la pregunta: ¿qué relación tuvo Sócrates con el método de Platón?

Es importante, pues, que hablenmos un poco acerca del método en Platón. Que no por accidente el diálogo llegó a ser la forma predominante en Platón, sino que posee una razón más profunda, es algo de lo que cualquiera se da cuenta. No puedo ponerme a analizar aquí la relación entre una dicotomía tal como la que se encuentra en Platón y una tricotomía tal como la que exige el desarrollo moderno y especulativo en sentido estricto. (Diré algo al respecto cuando explique la relación entre el elemento dialéctico y el mítico, que es una dicotomía, en los diálogos tempranos de Platón.) Tampoco tendré tiempo, al señalar la necesidad de la dicotomía en el belicismo y reconocer así su validez relativa, de señalar asimismo su relación con el método abstracto. Si bien el diálogo disciplinado por Sócrates es un intento de hacer que el pensamiento mismo se presente en toda su objetividad, le falta desde luego, la unidad [de percepción sucesiva e intuición, algo que solo la trágica dialéctica hace posible]. El método consiste propiamente en simplificar las numerosas combinaciones de la vida reconduciéndolas a una abreviatura cada

* Puesto que sería demasiado ingenuo pensar a Baur, debo remitir al lector a la versión

vez más abstracta. Y puesto que Sócrates comienza la mayoría de sus indagaciones no en el centro sino en la periferia, en la abigarrada

¿podrá ciertamente mucho arte no suya desamborazarse el mis-

vida sino también de los de los sofistas. Ese arte al que nos referimos es, naturalmente, el consabido arte socrático de preguntar¹, o bien, para traer a colación la necesidad del diálogo en la filosofía platónica, el arte de conversar. De ahí, el tan frecuente y tan profundamente único reproche de Sócrates a los sofistas: que estos supiesen hablar pero no conversar². Lo que censura con la expresión «hablar» en oposición a «conversar» es no egoísta de la elocuencia, que va en

una idea, como un objeto de piadosa devoción. En la conversación, en cambio, se le exige al hablante atenerse al objeto³, [siempre y cuando la conversación, claro está, no se identifique con un excéntri-

mente el comienzo del diálogo, donde como siempre como en especial Baur estas cosas como tales como no han sido consideradas a menudo

¿Qué
luego

co tanto alternado en el que cada uno canta su parte sin considerar al otro, y que tiene todavía la apariencia de una conversación sólo en la medida en que ambos no hablan a un mismo tiempo. Esta concentración de la conversación se expresa de manera más precisa cuando la conversación se convierte en forma de preguntas y respuestas. Por eso nos explotaremos un poco más acerca de qué sea el preguntar.

El preguntar designa, por una parte, la relación del individuo con el objeto, y, por otra parte, la relación del individuo con otro individuo. En el primer caso, se aspira a liberar al fenómeno de toda relación [nata con el sujeto. En segundo pregunta, cada sé, y me relaciono con mi objeto de manera permanentemente recíproca. En este sentido la pregunta socrática guarda una no por lejana menos inequívoca analogía con lo negativo de Hegel, salvo que lo negativo según Hegel es un momento necesario en el pensamiento mismo, una *determinación ad intra* [interna], mientras que en Platón lo negativo es visualizado y colocado fuera del objeto, en el individuo que pregunta. En Hegel, el pensamiento no necesita preguntar de fuera, puesto que se pregunta y se responde a sí mismo y en sí mismo; en Platón, el pensamiento responde sólo en cuanto se le pregunta, pero que se le pregunta o no es algo accidental, y no menos accidental es la manera como se le pregunta. Si bien la forma interrogativa debería liberar así al pensamiento de toda determinación meramente subjetiva, en otro sentido el pensamiento cae totalmente bajo lo subjetivo en tanto que el que pregunta es considerado solamente en una relación accidental con alguien que se mete a interrogar. En cambio, cuando el preguntar es considerado en una relación necesaria con su objeto, preguntar resulta ser lo mismo que responder. Y así como ya Lessing distinguió tan ingenuamente entre el responder a una pregunta y el darle respuesta¹, uno

distinción similar está en la base de la diferencia que proponemos, a saber, la distinción entre el preguntar y el someter a interrogación². La relación auténtica es, entonces, la que se da entre el someter a interrogación y el dar respuesta. Claro que allí sigue quedando todavía algo de subjetivo, pero incluso esto desaparece tan pronto como se tiene en cuenta que la razón por la cual el individuo pregunta de tal o cual manera no depende de su arbitrio sino del objeto, de la relación de necesidad que los une en cópula

otro³. Esta es también, desde luego, una suerte de movimiento dialéctico, pero le falta el momento de la unidad, puesto que cada respuesta contiene la posibilidad de una nueva pregunta y no un verdadero progreso dialéctico. El sentido del preguntar y el responder es aquí idéntico al sentido del diálogo, que es como un símbolo de la concepción helénica de la relación entre la divinidad y el hombre,

la que hay ciertamente una relación de alternancia pero no un momento de unidad (ni inmediata ni superior), y en la que en realidad falta también el verdadero momento de la dada por cuanto lo

reciprocam [pronombre recíproco], no tiene nada nuevo sino sólo

sarrollado es correcto, vemos que la *manera* con la que uno pregunta *puede ser de dos tipos*. En efecto, uno puede preguntar con la intención de obtener una respuesta que contenga la plenitud⁴ dese-

significativa resulta la respuesta; o puede uno preguntar no con contenido aparente, dejando en su lugar un vacío. El primero de los métodos presupone, naturalmente, que hay una plenitud; el segundo, que hay un vacío. El primer método es el *esporádico*; el segundo, el *mítico*. En este último método se ejerció particularmente Sócrates. Ya ebrios los sofistas en el festín de su propia elocuencia, Sócrates se daba el gusto de apartar, con todo el respeto y

¹ Identidad que tan bellamente se expresa en la lengua alemana, en la que «antworten» se dice *antshor-chen*.

² Así como la vacía del sujeto, respondiendo mutuamente al sujeto vacío, pero la la boca sólo en el lugar en el que está.

la modestia posibles, una suave corriente de aire* que a poco rato

una gran similitud entre sí, muy especialmente en una consideración que se dirige a lo momentánea y esta similitud resulta aun mayor por el hecho de que la interrogación socrática estaba dirigida esencialmente a sujeto cognoscente, tendiendo a mostrar que fin de cuentas aquellos no sabían nada en absoluto. Cuando nosotros comenzamos con una presuposición, como es natural, concluimos con la misma presuposición, y puesto que la filosofía de Sócrates comenzaba con la presuposición de que él mismo no sabía nada, su conclusión era también que los hombres no sabían nada en absoluto. La filosofía platónica comenzaba con la unidad inmediata del

La interrogación, *i.e.*, la relación abstracta entre lo subjetivo y lo objetivo, era, en última instancia, el asunto capital para Sócrates. Intentaré aclarar lo que quiero decir examinando más de cerca una declaración de Sócrates en la Apología de Platón. De manera general, la Apología entera se presta magníficamente a la consecución de un claro concepto de esta actividad rónica de Sócrates**. Así, con ocasión del primer cargo, el de blasfemia, levantado por Melito, Sócrates mismo trae a colación la conocida sentencia del oráculo de Delfos según la cual él era el más sabio de los hombres?

* Está claro que toda la Apología es en su conjunto una construcción retórica, pero lo que Sócrates hace pasar por contenido de su vida, lo cual a su vez es una construcción, es en realidad una construcción retórica.

para la defensa, declarando un embargo que no se encontraba en condiciones de utilizarlo para la que era su única intención: un discurso de agradecimiento.

prendería tan mal como los profetas y adivinos el declarar que alguna cosa, los cuales, sin embargo, la presuposición

había circunnavegado el reino entero del intelecto y descubierto

Sócrates mismo se enorgullece esto en el hecho de que sus acusaciones representaron los tres grandes poderes que, según el mismo, personalidad. Así, Melito venía en nombre de los poetas, Anito en

lo es si no se le presenta como tal*, es algo que concibe como un de

aparte total

unip

cabo ninguna cosa importante, ni en los negocios públicos ni en los

como ahora a los de aquí, para ver quién de ellos es sa-

desativo. No puede negarse que Sócrates esté a un paso de

sabios, pues dice que quería probar quién de entre ellos es sabio y
quién cree serio y no lo es. Pero hay que recordar que, por un lado,

por el otro, él dice quiere ponerlos a prueba en el otro mundo a

hombres tal vez no les vaya mejor en ese *terramen rigorosum*, exa-

mes. Venios aquí, pues, la *fronza* en toda su *divina infinitud*, la cual

des que se dan en Platón, y esta es precisamente la huella que habrá
de seguir a fin de descubrir lo verdaderamente socrático

y preguntar para averiguar si muestra también, de una ma-

*La abstracta en los primeros diálogos
platónicos se remata en trono*

El Banquete

El Banquete y el Fedón marcan el punto de torsión en la concep-
ción de Sócrates, puesto que, como tan a menudo se ha repetido, el
primero presenta al filósofo en vida y el segundo en la muerte. En el
Banquete están presentes las dos formas de exposición señaladas, la
dialéctica y la mítica. La mítica comienza cuando Sócrates mismo
se hace a un lado e introduce el discurso de Diótima de Mantinea¹.
Es cierto que Sócrates observa, al final, que él mismo fue convencido
por el discurso de Diótima, y que ahora busca convencer igual-
mente a otros, dejándonos con la duda de si aquel, en otras pala-
bras, no le pertenece en realidad a él mismo aunque sea de segunda
mano; pero de ahí no puede hacerse ninguna inferencia adicional
acerca de la relación hipódica entre lo mítico y Sócrates. Este dialo-
go aspira a dar realidad al conocimiento pleno aun en otros sentidos,
cuando el Eros concebido de manera abstracta se visualiza en la
persona de Sócrates gracias a la ebria intervención de Alcibiades²,
pero esa intervención, como es natural, no puede darnos mayor in-
formación en lo que respecta a la cuestión de la dialéctica socrática.

En este diálogo. Quien haya leído el diálogo con un mínimo vi-

normente observábamos que el método consiste en «simplificar las
múltiples combinaciones de la vida, reconduciéndolas a una abre-
viatura más y más abstracta». La exposición definitiva de la esencia
de Eros, en efecto, no inhala en modo alguno el aliento que el des-
arrollo previo habría exhalado, sino que sus meditaciones se elevan
en escala siempre creciente por encima del aire de la atmósfera ha-
ciendo casi que la respiración se desenga en el puro éter de la ab-
stracción. De ahí que los discursos precedentes no sean vistos como

no materialista, pues es abstracta, sin que a partir de ese punto de vista, tal es ingeniosidad con la que cada expresión se pliega a la con el vino en copas de crisas artísticamente tallado, que lo que

mira en su interior. Si bien la relación entre lo diadema y la mitica

no comienza¹². Describe la eternidad de Eros, Eros triunfa

en la que Eros es hijo de Poros y Penia¹³. Una es hija de Uranene por condición la diferencia de sexos y es de naturaleza vulgar ante lo que hay de espiritual en el hombre. Y ésta

embarcarse de sacarle el hipo o bien hablar en lugar suyo. Comienza entonces Eriximaco¹⁴. Esto prolonga la observación hecha

su parte, concilia el asunto teniendo presente que a cada mo

corroborado más que nada en la naturaleza, considerado ésta desde la perspectiva de la ciencia médica. Así, el amor es unidad es lo discordante, y si Asclepio fue el creador del arte médico, fue porque supo Infundir amor a los opuestos más extremos (lo caliente y lo

todas partes en la naturaleza, las estaciones, climas, etc., depen

sacrificios y con todo lo que es propio del arte adivinatorio, puesto

vez que Aristófanes se hubo recuperado de su hipo (a propósito de lo cual trae a colación una relación de opuestos diferente de la que

la palabra y fundamento la supuesta relación de oposición en

dores, mostrándola según la contraposición de los sexos y la cosección de los hombres llevada a cabo por los dioses¹⁵. Menciona metáfora la posibilidad de que a los dioses se les ocurriera ulteriormente fraccionar a los hombres en caso de no estar éstos satisfechos con ser lo que son: mitades de hombre, -pues de uno hombre llegado a ser dos, cortados al medio como besugos-. Y entonces da rienda suelta a su jovialidad, tanto al describir la originaria indiferenciación de los sexos y la consiguiente condición del hombre como a concebir, también con profunda ironía, lo negativo de

de Aristófanes, sin quererlo, nos acordamos de los dioses, que no

bres, entreverándose en infinita confusión, buscaban llegar a ser hombres completos. Después de Aristófanes habla, entonces, el poeta trágico Agatón¹⁶, su disertación es más ordenada. Llama la atención sobre el hecho de que los otros, más que haber alabado al dios, han elogiado la suerte de los hombres por los bienes que e

para por sí la opacidad del momento de la sexual mediocris, del uso de sexual que cabe la dualidad, y ella por sí que la frase de Heráclito según la cual lo finito, estando en dualidad

mayor presupuesto de él. El amor es entonces la relación misma de los opuestos, o una forma de relación general con los opuestos, o un primer y conculcado fuera de esa relación de opuestos, o algo relacionado a los opuestos. En suma, su extracción es una especie de producción y de procura

dios les concede, en que nadie haya mencionado cómo es el dios mismo que administra todos esos bienes. Agatón intenta mostrar por tanto cómo es el dios mismo, y cuáles son los bienes que administra a los demás. Toda la disertación es, pues, una oda a Eros, que es el más joven de los dioses, pues es siempre joven y está siempre acompañado de jóvenes, el más delicado (pues habita en lo más suave, en los corazones y en las almas de dioses y hombres, y se aleja de todo temperamento áspero), el de más bello colorido (pues vive constantemente rodeado de flores), etc., etc. A los hombres les ha concedido el respectivo dominio del arte, pues solo alcanzan la fama aquellos a quienes Eros ha inspirado.

Puesto que me llevaría demasiado lejos ponerme a analizar en detalle la relación entre los diversos discursos, me remito al último, es decir, al de Sócrates. Sócrates tuvo la ingenuidad de creer que debía decirse en cada caso la verdad acerca del objeto que intenta elogiar, y que a partir de ahí, siendo esto lo esencial, debía seleccionar lo de mayor belleza y exponerlo del modo más digno posible. El error no era éste, según vea el modo correcto de hablar a las multitudes, el cual consiste en asignar al objeto tantos y tan bellos atributos como sea posible; sean éstos pertinentes o no. No importa que sean falsos, pues la tarea sería, al parecer, que cada uno de nosotros haga de Eros un elogio aparente, y no uno real. Sócrates procede entonces como de costumbre, de manera interrogativa. Comienza con una de aquellas inquisitivas preguntas genéricamente socráticas: si Eros es, según su naturaleza, amor hacia alguna cosa o hacia ninguna, pero si el amor, además, desea aquello que es su objeto, entonces no lo tiene sino que lo necesita, y esta misma necesidad se concibe como idéntica al anhelo de una perdurable posesión futura: pues uno desea lo que no tiene incluso cuando anhela conservar en el futuro lo que tiene ya. El amor es entonces necesidad de algo, deseo de algo que no se tiene, y puesto que el amor es amor por lo bello, Eros necesita la belleza, no la tiene. Y puesto que lo bueno es además lo bello, Eros necesita también lo bueno. Del mismo modo cabe proceder con respecto a todas las ideas, y vemos que Sócrates no quita el pellejo para alcanzar el hueso, sino que *excava el hueso*. Aquí culmina el desarrollo socrático, pues la exposición subsiguiente no es otra cosa que narración. Y en caso que el lector no haya visto todavía lo que quiero que vea, espero que tanto yo como él lo consigamos cuando en lo sucesivo me

Sócrates inicia su disertación con una ironía. Pero ésta, si cabe decirlo así, era sólo una figura irónica, y él no merecería en verdad el título de ironista si aquello por lo que se destaca fuese sólo la destreza de hablar irónicamente tanto como otros habían en jón-

gonza. Si bien los oradores anteriores habían dicho muchísimas cosas acerca del amor, muchas de las cuales no eran relevantes en relación con ese objeto, quedaba aun la presuposición de que había mucho por decir sobre el amor, y Sócrates lo desarraiga ante ellos. Y he aquí que el amor es deseo, necesidad, etc. Pero el deseo, la necesidad, etc., no son nada. He ahí el método. El amor es paulatinamente liberado de la concreción accidental en la que se encontraba según los oradores anteriores y reconducido a su *determinación más abstracta*, allí donde se muestra no como amor de esto o de aquello, de esto otro o de aquello otro, sino como amor hacia algo que no tiene, i.e., como deseo, como ansia. Pero es muy cierto, en algún sentido; pero es que el amor es allí el amor eterno. Cuando decimos que Dios es amor²¹, lo que decimos con ello es que es aquello que se comunica infinitamente, cuando hablamos de permanecer en el amor²², de lo que hablamos es de participar de una plenitud. Eso es lo sustancial en el amor. El deseo, el anhelo, es lo negativo en el amor, es decir, la negatividad immanente. Deseo, necesidad, ansia, etc., son, para emplear una de las expresiones de Hegel que trae a colación precisamente lo que se trata de traer a colación aquí, la infinita subjetivización del amor²³. Esta determinación es ya la más abstracta o, para ser más precisos, es el a mismo lo abstracto, no en sentido ontológico, sino en el sentido de aquello a lo que le falta su contenido. Claro que uno puede concebir lo abstracto como lo omniconsuntivo, seguirlo en sus propios movimientos silenciosos y dejar que se determine en el tránsito a lo concreto y se despliegue en lo concreto. O bien, puede partir de lo concreto y, teniendo lo abstracto *in mente*, llevarlo en lo concreto y sacarlo de ahí. Pero ninguno de los dos es el caso de Sócrates. Sócrates no reduce el estado de cosas a las categorías. Para él, lo abstracto es una designación completamente desprovista de contenido. Parte de lo concreto y llega a lo más abstracto, y allí donde la investigación debería comenzar, allí se debena. El resultado al que llega es propiamente la determinación indeterminada del ser por el amor es; pues el añadido según el cual es ansia, deseo, no es determinación alguna, ya que es meramente una relación con algo que no está dado. Del mismo modo, podríamos referir el conocimiento a un concepto completamente negativo, determinándolo como apropiación, como adquisición, pues es obvio que ésta es la única relación del conocimiento con lo conocido, si bien por otra parte la posesión. Pero así como lo abstracto en sentido ontológico y su vigencia en la especulación, lo abstracto en tanto que negativo tiene su verdad en lo irónico.

Una vez más nos topamos aquí con una duplicidad en Platón: el desarrollo dialéctico es llevado adelante hasta que desaparece en la

puramente abstractos; allí comienza a
quiere aportar la idea, pero
manera necesaria con lo que

qué importancia ha de atribuirse a la di-
bulo (en la que el momento necesario es

so¹² No hay ningún otro orador que lo afecte de manera semejante;
abhorrece su condición servil y aun a vida le parece insostenible
en esas condiciones. Huye de Sócrates como de las sirenas, se tapan
los oídos para no tener que seguir cuando a su lado y envejecer,
y hasta desea a menudo que Sócrates no estuviese vivo, aunque

iese mordido una serpiente, o incluso algo más doloroso todavía y

ra que esa relación fuese no ya meramente posible sino necesaria
naba con Sócrates de esa manera, sino también con todos aquellos

igualmente esencial cambiar de máscara a la manera de Proteo, por
eso debía necesariamente acarrear tanto dolor a manivela enmar-
rado¹³ Si aquella, por tanto, tiene algo de horroroso, tiene también
algo de extraordinariamente seductor y encantador. Lo que tiene
de simulación y de misterio, la telegráfica comunicación que esta-
blece, pues un conato debe siempre ser entendido de lejos, la infir-
ra simpatía que presupone, el buido e indescriptible momento de
entendimiento que suplanta instantáneamente a la angustia de
malentendido, todo esto cautiva de manera irresistible. Pues si en 113
un primer momento, cuando el ironista se abre al individuo, éste
se siente liberado y a sus anchas al contacto con él, en el momento
siguiente estará en su poder y esto es sin duda lo que quiere decir.
Alcibíades cuando menciona que Sócrates los defraudó al resultar
ser el amado en lugar de ser el amante. Puesto que es también
esencial al ironista no expresar jamás la idea como tal, sino sólo

educarla de pasada, recoger con una mano lo que es dado con la otra, poner la idea como propiedad personal, la relación resulta naturalmente aun más tensa. Así, pues, de manera totalmente silenciosa se ha desarrollado en el individuo una enfermedad que es tan irónica como cualquier otra afección y que hace que el individuo se sienta mejor cuando más cerca está su descomposición. El ironista es el vampiro que ha chupado la sangre del amante y que, tras usufructuar su fealdad, se ha adormecido y alligado con agitados sueños.

Cabe preguntarse entonces: ¿a qué apunta todo este desarrollo? Yo respondería a un *dubio* propiamente. Por un lado, el de mostrar que incluso en el modo en que Alcibiades concibe a Sócrates la ironía es en él lo esencial, y el de indicar, además, que la relación amorosa que tuvo lugar entre Sócrates y Alcibiades tanto como la disolución de la esencia del amor que padecemos de ella son negativas. Por lo que respecta al primer punto, debemos recordar que se ha creído poder demostrar la necesidad de que hubiera en Sócrates una gran plenitud positiva, invocando la exaltación con que Alcibiades narra su relación con él.⁹⁵ Parece importante, sin embargo, examinar primero un poco más de cerca el carácter de esa exaltación. Ésta parece ser, en el ámbito de los sentimientos, paralela a aquello que La Rochefoucauld designa, en el dominio del entendimiento, la *fièvre de la raison* (fiebre de la razón)⁹⁶. Suponiendo que hubiera alguna otra cosa que haber despertado esa exaltación en Alcibiades (pues ya he intentado mostrar anteriormente que la ironía lo consueve), ello debería estar indicado en el elogio de Alcibiades. ¿Pues veamos, Alcibiades destaca el carácter sueñero de Sócrates: «Sócrates dice ser de todo inepto y no saber nada. ¿Dijo es ésa una figura comparable a la de los sueños? Claro que sí, pues no es más que una vestidura

al abrirla, queridos hermanos de cosas, no os imagináis cuánto

por, no se si alguien ha contemplado en su alma imágenes de lo

y dancas, en todo sentido tan bellas y admirables, que instantáneamente resolví que debería hacer todo lo que Sócrates me ordenara»⁹⁷. Aquí hay que notar lo siguiente. Por un lado, que no es fácil

⁹⁵ Antuyparadoja, habiendo de recordar al lector que el mismo problema se repetirá, para otra lectura, cuando intento que explique hacia qué punto se ha querido afirmar que hubo en Sócrates una plenitud positiva, para dilucidar a punto de vista el hecho de que luego surgiera de él tantas imágenes de la naturaleza.

hacerse una idea de lo que Alcibiades propiamente quiere decir, y que en cierto modo no es del todo injusto conjeturar que tampoco Alcibiades tenía una idea clara al respecto. Por otro lado, que Alcibiades mismo señala que sólo en una muy rara ocasión Sócrates se abrió de ese modo. Y si seguimos atendiendo a la propia indicación de Alcibiades, vemos que empieza la expresión: «las contempla-

ue podemos asociar a esto es la de la presencia de una persona

acerca de Sócrates nada más que lo que cabe decir de él en tanto que ironista. Pero tales imágenes de transfiguración demuestran a lo sumo la condición de una plenitud divina *κατά γένεσιν* (en estado atente), de manera que no puede decirse que lo exaltante haya sido una plenitud positiva. Si tenemos en cuenta, además, que el elemento propio de Sócrates era el habla, la conversación, parece que Alcibiades utiliza realmente la expresión «contemplar» con un cierto énfasis; como no menos sorprendente es oír a Alcibiades decir «pues he olvidado mencionar que también su discurso se asemeja a aquellos sueños abiertos». Esto parece indicar también que aquello de lo que Alcibiades estaba enamorado era esencialmente de la personalidad de Sócrates, la armoniosa determinación natural que, sin embargo, se consumaba en una relación negativa de mismo con la idea y en una omfalopsíquica⁹⁸ fijación de la idea sobre sí mismo. Es cierto que Alcibiades dice que esos discursos, cuando se los ve a plenos, eran en primer lugar los más razonables, y luego los más divinos, y que en su mayor parte contenían imágenes de virtud y eran de vastísimas proporciones. Pero por más que esto fuera lo manifiesto, o incluso lo primero que saltaba a la vista en los discursos de Sócrates, queda en aclarar de donde procedían la sediente inquietud y todo lo que había de demoníaco en su amor, pues cabría más bien esperar que el trato con Sócrates hubiera ayudado a Alcibiades a desarrollar la incorrupción de un espíritu manso y tranquilo.⁹⁹ Por eso nos encontramos también con que, al final, la ironía de Sócrates vuelve a arrojar a Alcibiades al embravecido mar, y que pese a su embriaguez, su exaltación y sus grandes palabras, aquella está igualmente presente en su relación con Sócrates. Pues así como Alcibiades debió de contentarse cuando, «con sensual deseo se echó bajo la manta de Sócrates y estrechó en sus brazos a ese hombre divino y en verdad admirable, y así estuvo la noche entera sólo para levantarse del pecho de Sócrates menospreciado, burlado, desdeñado en su belleza, como si hubiese estado acostado junto a un padre o a un hermano»¹⁰⁰, así también debe contentarse cuando Sócrates lo aparta de sí, haciéndole notar que había llevado a cabo toda su disertación por celos

hacia Agarón: «todo lo que dieste fue para que Agarón y yo nos distanciásemos, y eso es porque crees que yo debería amarle a él y a nadie más, y que tú eres el único que debería amar a Agarón»¹⁰¹. En segundo lugar, por lo que concierne a la oquidación que esta exposición nos brinda en relación con la esencia del amor lo como ésta se dio en Sócrates, comprobaremos que la teórica y la práctica están en amor.

ironía; pero la ironía es la *negativa del amor*, es la inclinación a amar, es en el ámbito del intelecto lo que las travestizas y las querrelas amorosas son en la región inferior del amor. Es indiscutible que hay en el ironista, recordémoslo una vez más, un fondo.

nominal, no es nada, lo mismo que los billetes; y, sin embargo, to-

neraria. La plenitud es en sí una determinación natural, por eso no está en su inmediatez como ni si se la obtiene a través de la reflexión. Así como se necesita un alto grado de salud para estar enfermo, pero de manera tal que la salud no se nota en la plenitud positiva, sino en la potencia de vida de la que la enfermedad sigue nutriendose, así también sucede con el cronista y su plenitud positiva. Ésta no se despliega en la plenitud de la belleza, y el cronista busca incluso disimularlo

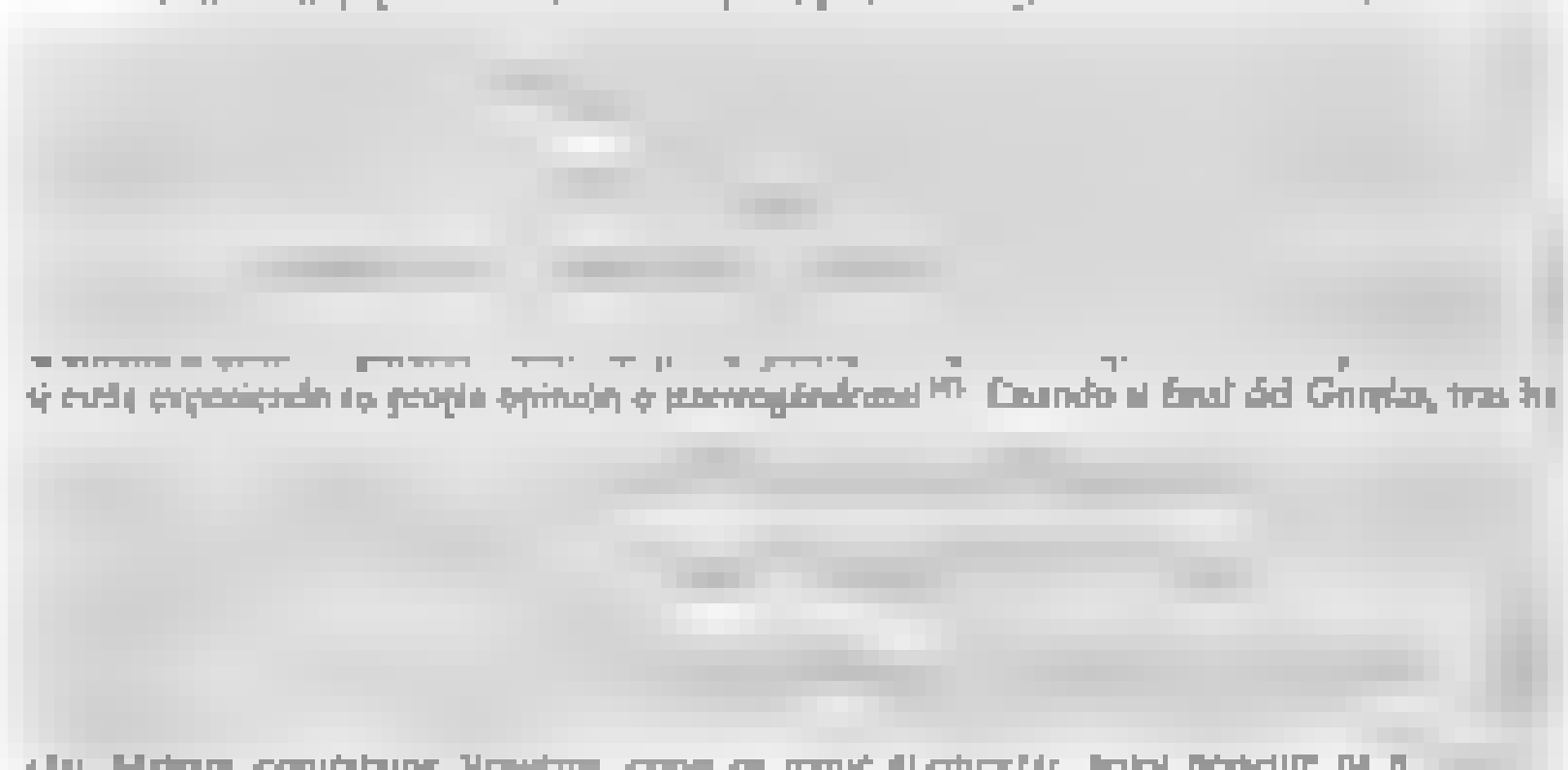
Una observación más, antes de retirarme del Banquete. Baur observa claramente que el Banquete se acaba cuando Agatón y Aristófanes, los momentos discursivos, terminan emborrachándose y Sócrates es el único que se mantiene sobrio como unidad de lo cómico y lo trágico; también trae a colación la analogía poco elegante a mis ojos, que Strauss ha querido establecer entre la fusión del Banquete y la transfiguración de Cristo en la montaña.¹⁰¹ Si puede decirse que Sócrates proporciona aquí la unidad de lo cómico y de lo trágico, es, obviamente, sólo en la medida en que la montaña misma es esa unidad. Así que si alguien quiere hacerse la idea de que Sócrates, según la inveterada costumbre, está aborrecido en sí mismo cuando todos los demás se han embriagado, puede que ese mirarse fijamente a sí mismo, tan frecuente en él, nos proporcione una imagen plástica de la abstracta unidad de lo cómico y lo trágico de la que aquí puede tratarse. La mirada fija, en efecto, puede designar tanto el ensimismamiento contemplativo (esta vez más bien la mirada fija platónica) como aquello que llamamos pensar en nada, cuando, por así decirlo, «nada» se nos hace visible. Es cierto que Sócrates pudo proporcionar una tal unidad superior, pero esta unidad es la unidad *abstracta y negativa* en la nada.

முடிவுரை

así que ahora a tratar el *Protagoras* de un modo semejante, a fin de

el que predomina, acaso en lo puramente negativo. Antes de esto habrá que dar lugar, sin embargo, a una observación general acerca de los diálogos de Platón, un lugar adecuado, me parece, puesto que el *Protagoras* es el primer diálogo que permite hacerlo. En efecto, cuando se trata de clasificar los diálogos de Platón, creo que lo más adecuado es seguir la división hecha por Schlegelmacher entre los diálogos en los que lo dialéctico es un momento esencial, y en los que una incansable ironía a veces intermite y a veces enlaza la disputa y los disputantes, y los diálogos constructivos, caracterizados por una exposición científica objetiva. Estos últimos son *La República*, el *Tiempo* y el *Cratilo*¹⁰². En cuanto a estos diálogos, tanto la tradición como su propio carácter interno permiten que se los sitúe en el punto culminante del desarrollo. La forma interrogativa es en estos diálogos un momento superado; el que responde aparece en todo caso como un testigo presencial, alguien que representa a la totalidad con su sí y con su amen; o sea, que ya no se conversa. Por eso también la ironía ha desaparecido parcialmente. Pero si tenemos en cuenta cuán necesario era para Sócrates conversar, de modo que la única alternativa planteada fuese siempre preguntar el mismo para que el otro respondiera, o que el otro preguntara para responder él¹⁰³, nos encontramos entonces con una diferencia esencial entre Platón y Sócrates, por más que Platón la haya percibido conscientemente y reprodujera con inmediata fidelidad. Me ocuparé poco de estos diálogos constructivos, puesto que no pueden contribuir a

* *Caution:* Do not use this product for more than 14 days. Do not use if you are pregnant or nursing. See directions for use.



[Nu, Miștina, conțineau. Vădit, erau de regulă dintr-o familie de pământuriști și de oameni cu înclinații politice stângiste.]

una percepción de la personalidad de Sócrates ni tal como fue en realidad, ni tal como Platón la pensó; de hecho, quien conozca un nuevo estos diálogos se dará cuenta de que la relación en la que la personalidad del hablante se encuentra con respecto al objeto es tan enteramente extrínseca, que el nombre de Sócrates llega a ser casi un *nomen appellativum* (un apelativo que sólo designa al hablante, al discursante. A esto se suma que, habiendo sido cortado el cordón umbilical que liga el discurso al hablante, el hecho de que se utilice todavía la forma del diálogo aparece como algo completamente accidental, y es casi sorprendente que Platón, que en *La República* menosprecia la exposición poética en oposición al simple relato¹⁰⁰ haya hecho que la exposición dialógica ceda el paso a una forma más marcadamente científica.

Muchos de estos primeros diálogos acaban sin resultado; o, como observa Schleiermacher, de entre los diálogos anteriores a *La República* referidos a alguna de las virtudes, ninguno llega a la explicación correcta, cf. *Platons Werke* por F. Schleiermacher, Tercera Parte, tomo I, p. 8: *So behandelte Protagoras die Frage von der Einheit und von der Lehrbarkeit der Tugend, aber ohne den Begriff derselben aufzustellen, so ist im Laches von der Tapferkeit die Rede und im Charmides von der Besonnenheit. Ja da auch in der Frage von der Gerechtigkeit der Gegensatz zwischen Freund und Feind ein bedeutendes Moment bildet, mögen wir auch des Lysis hier gedenken*. [«Así como el Protagoras trataba la cuestión de la unidad y de la enseñabilidad de la virtud, pero sin presentar el concepto mismo, así también se trata de la valentía en el Laches y de la prudencia en el Charmides. También podemos recordar aquí a Lisis, puesto que constituye un momento de importancia en lo que hace a la cuestión de si es correcta la oposición entre amigo y enemigo»]. Claro que el hecho de que acaban sin resultado puede definirse mejor diciendo que acaban en un resultado negativo. El Protagoras habrá de servir de ejemplo, así como el libro primero de *La República*, que según la observación de Schleiermacher acaba también sin resultado. Esto es, además, de gran importancia para nuestro análisis dado que, si se trata de dar con lo socrático, lo más acertado es buscarlo en los primeros diálogos.

Esta es la de tomar impulso para una respuesta definitiva a los problemas de enseñanza, o bien si, como supone Schleiermacher dicha intención no se encuentra en ningún punto particular, siendo tanto incompensurable con los problemas abordados en el diálogo, y si, suspendida sobre el conjunto, se cumple solamente en la ilustración del método socrático, que afloraría depurada y repu-

veñecida tras la sucesiva supresión de cada punto particular, sólo

siempre y cuando el lector recuerde que el método, según mi

tal, uno en la dialéctica sostenida por la ironía, que procede de ironía y retorna a la ironía. Por eso, hacia el final del diálogo, Sócrates y el sofista están, como los franceses pueden decir propiamente sólo respecto de uno, *vis à vis en rien* (frente a la nada) están uno frente al otro como aquellos dos calvos que, tras una larga contienda, terminaron ganándose un peine¹⁰¹. Lo que resulta para mí esencial en este diálogo es, naturalmente, su total configuración irónica. Es cierto que el hecho de que no se haya llegado a ninguna respuesta decisiva para los problemas planteados significa, como dice Schleiermacher, que el diálogo acaba sin resultado; pero esto no tendría nada de irónico, dado que la interrupción de la indagación podría deberse a algo puramente accidental, pudiendo construirse a partir de allí una total infinitud, o bien estar asociada al profundo deseo de que un logro a umbramiento lo libere de esos estériles dolores de parto; podría demostrarse que el diálogo en otras palabras, es un momento en el todo de la indagación. Ciertamente que, de esa manera, el diálogo hubiera acabado un resultado, pero tal vez.

Es decir, que el diálogo es plenamente consciente de esta falta de resultado, y es como si, más que regocijarse en la aniquilación de los sofistas, saboreara con cierto beneplácito el completo fracaso de la destrucción. Sócrates mismo dice: «el [inminente final] de nuestra conversación es como alguien que nos censura y que se burla de nosotros, y que nos diría, si pudiese hablar: 'Qué extrañas personas sois, Sócrates y Protagoras!'»¹⁰². Pues una vez que los contendientes, habiendo Protagoras renunciado a la disertación epideictica, han ensayado todas las formas de combate, de modo que primero Sócrates pregunta y Protagoras responde, y después éste pregunta y aquel responde, y finalmente de nuevo Sócrates pregunta y Protagoras responde, una vez que, para decirlo lo más gráficamente posible, han jugado repetidamente a la campana¹, se da el curioso fenómeno de que Sócrates delenda lo que habría querido

Puede parecer en efecto, que fue Plátón quien preparó la obra. Puede parecer en efecto, que fue Plátón quien preparó la obra.

vacación, y ningún lector mediano, y ningún lector mediano, figurarse la trónica sonrisa, tanto ambiguamente reñida conigo m

O, su sorpresa al ver que Protágoras encontraba aquello escondido.

Esto es lo que concierne a la configuración general del diálogo

ando acercarse más y más a ellos y apresu-

la justicia, la prudencia, la mansedumbre, etc., son partes

a nariz, los ojos y las orejas, o mas bien como las partes de

la forma de machado bojuno

procedente del el bresare en que A se hace visible, se e

ni con respecto a todo, salvo por referencia al hecho de ser grandes o pequeñas¹¹. Sin embarcarme en una discusión particular acerca de lo mucho que hay de solapado en ambas partes, sólo recordaré que la argumentación de Sócrates tiende esencialmente a destruir la relativa desigualdad entre las diversas virtudes a fin de poner a salvo la unidad, mientras que Protágoras tiene todavía a la vista la desigualdad en su nativa, y por eso carece de lazo capaz de abarcar y ceñir la rica multiplicidad. Por eso ni se le asoma la idea de la mediación, y anda a ventos en esa oscuridad cuando, para reivindicar la unidad, se aferra firmemente a una idea subjetivada de la mediación basada en la identidad de la igualdad y la desigualdad. Donquiera que sea, dice, todas las cosas se asemejan en cierto respect. Hasta lo blanco se asemeja en cierto modo a lo negro, y lo duro a lo blando, y esto sucede con todas las cosas que parecen opuestas entre sí. Según la concepción de Sócrates, en cambio, la unidad de

mundo sea, sino que mata primero a todos sus tubos para poder

ticio, argumenta Sócrates, ser manso es lo mismo que ser no justo, 119 sea, unido, sea, mpla. Cualquiera puede ver lo que hay de coherente en este argumento de Sócrates. Pero lo que debo hacer notar especialmente es que esa unidad de la virtud resulta tan abstracta, se cierra sobre sí misma de manera tan egoísta, que no es otra cosa que el escollo en el que las virtudes particulares, como barcos sobrecargados, encasan y se despedazan. La virtud recorre sus pro como un leve rumor, como un escalofrío, sin llegar a hacerse audible y mucho menos a articularse en alguna de ellas, como si supusiésemos que, dada una interminable hilera de soldaditos en la que cada uno olvidara su contraseña en el momento

¹¹ Ya que, como se sabe, *univocitas vocis se posuit magis diffinitionis* (Para oportuna se define cuando se ha colado el uso propio al verbo), me refiero a la conceptualización positiva de la unidad de la virtud, en cual, el buen puede ser concebido pluralmente y no es por tanto un fruto de la línea de desarrollo dialéctico que aquí se indica, correspondiente a un orden de ideas completamente distinto.

orden, me parece que hay una sola especie de virtud e innumerables de virtudes¹². Desde cuando afirma que la unidad relativa de la virtud es la rica plenitud de la vida bienaventurada, y que su desventurada, la carencia y múltiple dispersión de la unidad, en pluralidad contradictoria.

virtudis una est, virtutes autem sunt multae. -En tal caso, tampoco hay la

otra parte, es una *anamnésis* *negativa*. La intención es que Sócrates le enseñe

hacer que produzca ratos. La proposición de que la virtud no puede ser enseñada parece contener un alto grado de positivismo en su forma. La virtud es o bien en una determinación de la naturaleza, o bien en algo (talista).

de se despierta si

remitirse, cual es la totalidad en la que se apoya, es evidente que esta reside en la importancia asignada a la *reminiscencia*; pero la *reminiscencia* no es sino la evolución retrógrada y, por tanto, la configuración de lo que se llama evolución en sentido estricto. Así, la proposición según la cual la virtud no puede ser enseñada no solo no es una definición negativa, sino también una definición *tróica* *negativa* que se mueve en una dirección diametralmente opuesta. La virtud está tan lejos de poder ser enseñada, tan lejos por detrás del individuo, que uno temería que haya sido olvidada. Lo platónico sería recomfortar la exigencia con el edificante pensamiento de que el hombre, al recapacitar sobre sus ricas dotes mediante la *reminiscencia*, no es expulsado al mundo con las manos vacías; lo socrático es hacer que la *reminiscencia* entera sea cancelada y remitir al hombre a una *reminiscencia* que retrocede más y más hacia el pasado, un pasado que retrocede a su vez tan lejos en el tiempo

podría recordarlo. Aun cuando Sócrates no sostiene esta pro-

posición. Hasta aquí he hablado de la enseñabilidad o no enseñabilidad de la virtud en el sentido de acumular experiencia, entendiendo esto con respecto a la escuela de experiencia es la que se aprende la virtud. Mientras que el sofista, como hemos visto, hacia que el hombre siguiese yendo a la escuela reteniendo solo lo disperso de la experiencia, o más bien alojándolo y deteniéndolo para que el hombre, a la manera del tanto Götterb¹⁷, no aprendiera nada de ella. Sócrates hacia de la virtud algo tan sumatorio y prohibido que, por esa misma causa, nunca llegó a acumular experiencia. Sócrates hace, sin embargo, un más profundo esfuerzo por mostrar que la virtud es una, esto es, intenta descubrir aquello en lo que todas las virtudes, por así decirlo, se aman las unas a las otras, y eso resulta ser el conocimiento. Pero este pensamiento no es llevado hasta las profundidades de un despreocupado pelagiano¹⁸, lo que sería característico del *helequismo*, de modo que el pecado resultara ser ignorancia, malentendido, obcecación, perdiendo de vista lo que en él hay de voluntad, de soberbia y de obstinación; pero es la medida en que discute e *concede* la parte de lo admitido a fin de darse un suelo donde pisar, postula el bien como lo placentero, y

la medida, una discreta sensatez en el ámbito del goce. Claro es

cuando está siempre propendiendo a sí mismo. Así, si la ironía que antes señalábamos en todo el diálogo se muestra en el hecho de que Sócrates, declarando que la virtud no puede enseñarse, la reduce sin embargo al conocimiento y prueba de esa manera lo contra-

no, y lo mismo vale para Protágoras, lo irónico se hace notar tam-

la proporción del goce impide y socava el mismo goce. Vemos en

que el goce descansa sobre el conocimiento, y el conocimiento es
en la desventurada insatisfacción siempre necesaria e inherente a
finita, mientras que lo irónico consiste en el «buen

este modo, en cierto sentido, Sócrates ha vuelto nuevamente a su
primera proposición según la cual la virtud no puede enseñarse,

acrecencia. Así, lo irónico en primera potencia consiste en postular
una doctrina del conocimiento tal que se otorga a sí misma. mien-
tras que lo irónico en segunda potencia consiste en hacer l que su

alguno supone que
alguno que hace de lo bueno lo placentero y de lo malo lo no placen-
tero con otro fin que el de anularla

así a considerar ahora el Fedón, un diálogo en el que lo único

e a inmortalidad del alma, y a tal respecto citaré previamente una

dauer der Seele nach dem Tode) gründet sich auf die Beweise, wel-
che Plato den Sokrates entwickeln läßt, diese Beweise selbst aber,
wenn wir sie näher betrachten, führen uns wieder auf etwas ande-

erates steht («Esta creencia [en la perduración del alma tras la

go, estas pruebas nos remiten a otra cosa, a algo que se encuentra
en inmediata relación con la persona de Sócrates»]

Pero antes de pasar a examinar la naturaleza de tales pruebas
debo hacer una humilde aportación en respuesta a la cuestión del
cher y más tarde, entre nosotros, Heide pusieron entre dos diálogos
en estrechísima relación, suponiendo que ambos diálogos abarca-

han la existencia total de Sócrates, tanto mundana como extramun-
dana, y creyendo, al clasificarlos dentro del mismo ciclo de diálo-
gos platónicos, que tales diálogos concedían al sofista y al estadista
el elemento positivo (aunque que en su opinión estos diálogos no lo-
graban lo que buscaban, a saber, exponer la naturaleza y la esencia

de la filosofía), y esto valdría particularmente en lo que concierne a la
relación del sofista con estos diálogos, pues el sofista tenía que ser
justamente la negación del filósofo. No así Aristóteles. En su escrito *Pla-
tons Leben und Schriften* (Leipzig, 1816). Aristóteles remite la *Fedón* a la
primera serie de diálogos platónicos, los así llamados socráticos,
entre los cuales cuenta cuatro: *Protágoras*, *Fedón*, *Gorgias* y *Fedón*
(cf. p. 53). Y observa acerca de la relación entre estos cuatro diálo-
gos: und zwar ist der Phädon, wenn der Protágoras und Phädras
wegen der Vorherrschaft des komischen und ironischen zur Ko-
die sich hinneigen, entschieden tragische Erhabenheit und Rührung
sein Charakter («mientras que el *Protágoras* y el *Fedón* se inclinan
hacia la comedia por el predominio de lo cómico y de lo irónico, el
Fedón es, por cierto, trágico: se caracteriza por la sublimidad y la
emotividad») (p. 137). Después observa que Schlegelmacher desco-
noció por completo el espíritu de la composición platónica al poner
el *Fedón* en relación con el *Banquete*: Im Symposion wird der helle-
nische Weise als vollendeter Erotiker dargestellt, im Phädon dage-
gen verschwindet der heitere, humoristisch-schöne Hellenismus, und
der griechische Sokrates wird zum indischen Brahminen idealisiert,
der einzig in der Schicksalsnacht sich Widerverneinung mit Gott liebt,
dessen Philosophie also Betrachtung des Todes ist... Er ist der Geist
flucht die den Geist trübende und störende Sinnlichkeit, und
schwächt nach Erlösung aus den Fesseln des im einkerkerten
Körpers «El elemento helénico es presentado en el *Banquete* como
erotismo consumado; en el *Fedón*, en cambio, el sereno y celestial
helenismo desaparece, y el Sócrates griego es idealizado como un

ción con Dios, y cuya filosofía misma es una meditación sobre la
muerte». (E. espíritu) huye de la sensibilidad que lo confunde y lo
perturba, suspirando por que se le libere de las ataduras del cuerpo
que lo aprisiona») (pp. 157-58). Es obvio que, ya en una prime-
ra observación, la diferencia entre el *Fedón* y el *Banquete* es por de-
mas significativa; pero, por otro lado, es innegable que Aristóteles al
Fedón por completo, y que su intento de ponerlo en relación con el
Fedón, el *Protágoras* y el *Gorgias* calificándolo de trágico, con lo

cial lo emotivo pasa a un primer plano, no concuerda propiamente

más el de ponerlo en bilera con otros. En cuanto a la concepción de

Banquete sostiene una perspectiva sobre la vida que no recoge a la
como uno de sus momentos. Estas dos concepciones no

la vida, pero se retiraba con la otra mano al concebirla negativa-

la vida de modo estrógrado, cada instante busca retornar a la opo-

positivo, la liberadora metamorfosis, habrá de sobrevivir

«Al menos a mí no me parece, como Sócrates, que queda escuchando

a primera vista, y muy aceptable tal vez cuando se lo

ronica...

Cuando digo que la ironía es un elemento esencial en el *Fedon*,

cativos que puedan ser y aunque se extenuan más y más cuando se

nes a la perspectiva final que atraviesa la totalidad del diálogo. Ci-

recen estar dispuestos a someter este principio, en el pueril temor
de que el viento realmente se leve al alma y la disperse al salir ésta
del cuerpo, en particular si alguien viene a morirle durante una
fuerte tormenta y no en un día calmo»¹²¹, p. 119. Sócrates reprende
a Critón cuando este le pregunta cómo quiere ser sepultado; y añe-

«... hacia la gloria de los elegidos, «quienesquiera que esten

zarse el mismo... así que oadme frente a Critón una garantía
opuesta a la que ese me da en ante los vientos. Y así como él garan-
tizó que con toda seguridad me quedaría, garantizad vosotros que

res»¹²². Claro que esas irónicas expresiones podían conciliarse ha-
bien con la presumida seriedad y la honda emotividad que han
de recorrer todo el diálogo; pero tampoco puede negarse que tienen
mejor aspecto, seguramente, cuando se advierte en ellas el silencio-
so y secreto brote de la ironía.

A fin de dar respaldo a mi afirmación, mi primera aportación

ga y no orantat del espíritu de este diálogo. De acuerdo con la idea

a que aquí parece tratarse consiste en un relajamiento de la fuerza

disolución y un debilitamiento nostálgicamente ensimismante, un
ablandamiento en virtud del cual uno se vuelve no ya más ligero,
sino más pesado, no se volatiliza, sino que se mezcla caóticamente y

pues, si bien él orienta, puede desear liberarse del cuerpo y sentirlo

para atarse más, como si en lugar de la locomoción desease alcan-
zar la quietud vegetativa¹²³ de la planta. Es desear la brumosa y
sombriamente voluptuosidad que el opio puede brindar en lugar del

o del pensamiento, desear el pasivo reposo de la consumación,
gusto a un dulce far niente [dulce ocio], en lugar de la energía de
obrar. Pero el cielo de Grecia no es plano y opresivo, sino elevado y
abierto, no se abate de manera angustiante, sino que se eleva siem-
pre más y más; su aire no es brumoso y sofocante, sino diáfano y
etéreo. Los anhelos de los que cabe hablar en este caso, por tanto,
no hacen que se evapore en un torpe debilitamiento, sino que hacen
que uno se aligere más y más, que uno se concentre en un sublima-

Antes de proceder a estas indagaciones, debo tan sólo observar cuán inquietante es, dada la importancia que una cuestión tal como es la inmortalidad del alma debe tener siempre, el hecho de que en el platonismo se la considere de manera incidental, a saber, con ocasión de la muerte de Sócrates. Procedo entonces a indagar el primer punto, es decir, la cuestión de cómo Sócrates concibe la esencia del alma, y esto habrá de llevarnos a un debate más específico sobre las pruebas que el postula acerca de su inmortalidad⁴.

129

de captar el ser puro mediante el puro pensamiento. Aquí es evidente que el *alma*, sin embargo, es concebida de manera tan abstracta como el puro ser de las cosas que es objeto de su actividad. Y por mucho que la filosofía busque con igual empeño hacer que ese puro ser de las cosas salga espantado fuera de todos sus escondrijos, queda la inquietante duda de si realmente se asomara alguna otra cosa que la pura abstracción: la salud, el tamaño, etc., que, en cuanto tal, en su oposición a lo concreto, es nada. De esto se sigue que el alma en su actividad cognoscente, a su vez, debe convertirse también en nada a fin de adecuarse a su objeto. El alma debe purificarse más y más, y así sólo las almas que hayan tenido demasiado trato con el cuerpo serán, por su causa (cf. p. 50^{da}), atormentadas y arrastradas de nuevo a reino de lo visible por el temor a la infortunio y a «mundo de los espíritus», y se moverán entre lúpidos y turbas cual figuras espectrales. Espectros como estos son los que nos muestran las almas que no se han liberado del todo sino que participan todavía de lo visible, y es por lo que se las ve. Es cierto que nada impediría concebir esos fantasmas como una forma imperfecta de existencia, pero dado que lo «uniforme» es puesto como lo

129

dea, vemos que todo se concibe de manera negativa y que el alma se convierte en nada. Por eso, por más que quisiésemos darle la razón a Sócrates en el dilema que plantea (cf. p. 20¹²⁴) al decir que, o bien se debe admitir que no se llega nunca al conocimiento, o bien que se llega a él solo después de la muerte, es indudable que nos quedaríamos bastante perplejos ante la salida socrática. Me he demorado un poco en estas indagaciones preliminares puesto que dan una idea de aquello que cabe esperar de las

luego revuélvan los argumentos particulares; para los lectores que quieran no ya seguir su génesis a lo largo de la conversación, sino, en la medida de lo posible, contemplarlos en una presentación bulminente científica, me remitiré a Bour y a Ast.

Parece más importante sin embargo, observar que los argumentos. Así, pues, si el argumento que resulta de considerar que cada cosa procede de su opuesto, y que hay dos corrientes que cruzan las guías y retrocediendo de lo segundo a lo primero, si este argumento del alma tal como ésta se manifiesta en la naturaleza y esencia de la vida no queda entonces otra cosa que pensar o bien el concepto de la preexistencia del alma impide pensar su génesis, o bien debe admitirse, a fin de mantener la preexistencia en armonía con la perspectiva sucesiva al devenir, que Sócrates ha demostrado la existencia de su teoría. Entre estos dos argumentos, ciertamente, sigue

en el primero, al con la subrepticia presuposición a la que con la vida sino otro tipo de existencia (cf. *ib. cit.*, p. 114). Es cierto que vuelve a esos argumentos, opionando que no son sino una exposición que se deduce de ellos solo en la medida en que ya está presupuesta

me que en este caso es el alma, como en otros casos lo bueno, lo bello, etc., no se da aquí como punto de partida sino como un resultado, y que no es en virtud de la impenetrabilidad del alma como se llega a la vanidad de los argumentos, sino que aquí a se muestra como impenetrable justamente es la medida en que la observación busca captar su esencia. Debo hacer notar, una vez más,

que este es un resultado negativo, mientras que aquello sería presuponer algo positivo.

Si examinamos ahora cuál es el estatuto del alma, qué existencia específica debe tener, y dado que la respuesta a estas preguntas debe derivarse de la idea de la misma sustentada por el argumento acerca de su inmortalidad, que deriva de la esencia y naturaleza de la reanimación, obtendremos también la más abstracta de las determinaciones. Así, pues, cuando el hombre es atacado de manera

ciones generales, por ejemplo: lo semejante (pp. 33 ss. ¹²⁵), lo que es

estas designamos como lo que es» (cf. p. 37¹²⁶). Estas representaciones empíricas o por usurpaciones inducidas, sino que, por el contrario

con estos conocimientos y los poseemos a lo largo de toda nuestra vida. o bien aquellos de quienes decimos que aprenden algo en realidad sólo lo recuerdan, y el aprender es entonces un recordar» (p. 38, hacia el fin. ¹²⁷). La síntesis de lo temporal y de lo eterno no explicada de manera especulativa y, como todo lo especulativo

ra poética y religiosa. No es el eterno a no-preservarse de la auto

ra o lo particular, a lo individual que nos sale al encuentro, sino a:

algunos pur o culminante; de la argumentación es precisamente que, así como las ideas existen con anterioridad a las cosas sensa-

suena bastante aceptable en sí y para sí, pero mientras no se explique cómo y en qué sentido las ideas existen con anterioridad a las cosas, vemos que ese «así también» es torno al cual todo gira sigue siendo un abstracto signo de igualdad entre dos magnitudes desconocidas. Tal vez alguien crea que se puede obtener una mejor expli-

cos del signo de igualdad, y esta creencia se refuerza cuando se

en sí y para sí, pero tal creencia se desvanece cuando se tiene en cuenta que lo igual, etc., es también aquello de lo que depende la preexistencia del alma. Pues si la preexistencia del alma no cuenta con mayor sustento que tales representaciones generales, es fácil advertir que, a igual que ellas, se pierde en esa infinita abstracción. A partir de este punto, al parecer, podría establecerse una concepción positiva, ya sea bajo la forma de una victoria en la especula-

ción o de una derrota en la fe; pero esto no sucede, y el lector que efectúe la más mínima valoración de este análisis deberá aceptar, a la manera de un eterno *in Menes*, que dicho punto no es la nada de

meditación. Y se puede ir aún más lejos. Suponiendo que esta exis-

presentación, deberíamos preguntarnos como se relacionaría con ella el alma preexistente. En la vida terrenal, su actividad consistiría en retrotraer lo particular a lo general, pero es obvio que no se tra-

ta y con la individualidad. El vínculo que el alma tendría entre estos dos poderes era enteramente transitorio, no permanente. De manera que, en su existencia anterior, el alma debió estar volatilizada por completo en el mundo de las ideas, y en este sentido es acertada la expresión de Platón según la cual el alma olvida sus ideas al pasar a la vida sensible¹⁷, pues ese olvido no es sino la noche que precede al día de la conciencia, el punto de reposo que, naturalmente, se pierde en el infinito, y que es la nada a partir de la cual lo universal se abstrae hacia lo particular. El olvido es, entonces, la presuposición eternamente amitativa, infinitamente negada por la eterna presuposición vinculante de la reminiscencia. Pero el hecho de que la doctrina platónica requiera dos extremos de abstracción, la pre-existencia totalmente abstracta y una no menos abstracta post-existencia, *es. la inmortalidad*, muestra ya que el alma debe ser concebida de manera totalmente abstracta y negativa también en su existencia temporal. El hecho de que la vida terrenal *deca*, según Platón, ir atenuándose (palabra ésta tomada en su sentido tanto perorético como musical) hacia un lado y hacia el otro conduciría, al parecer a la perspectiva según la cual la vida terrenal sería un medio perfecto; pero de ningún modo es así en el *Fedro*. Por el contrario, esta vida es lo imperfecto, y lo informe es aquello a lo que el alma se dirige¹⁸.

Cuando examinamos las *breves restantes* a fin de acceder a la perspectiva acerca de la esencia del alma que a ellas subyace, los resultados a los que llegamos son igualmente abstractos. Lo no-compuesto no puede disolverse ni perecer. A lo compuesto, en cambio, le corresponde disolverse del mismo modo en que ha sido compuesto. Dado que el alma corresponde a lo no-compuesto, se sigue de ello que no puede disolverse¹⁹. Pero esta inferencia es por comple-

ta aclarar las analogías. Lo no-compuesto es lo que siempre se da

naciones, la determinación sigue siendo, desde luego, completa el Uno eterno.

Las cosas no mejoran en lo que respecta al último argumento.

al de no aceptar seguir siendo tres y, además, hacerse

der, si bien estas determinaciones son igualmente negativas, pues ambos entes ignoran

sino para todo lo que depende de ella. El alma es el principio de la vida, pero la vida es lo opuesto a la muerte, y por tanto el alma no puede jamás asimilar aquello a lo cual la vida (i.e. la vida, se contraponen la vida, la muerte), y entonces es inmortal. Pero aquí la representación se encamina más y más *gerade ins Bitter bitter* (en dirección al puro azul de la abstracción. Pues hasta tanto no se aclare qué clase de relación de oposición es la que tiene lugar entre la vida y la muerte, también la relación del alma con el cuerpo se concibe de manera totalmente *negativa*, y la vida del alma fuera del cuerpo resulta, en cualquier caso, totalmente impredecible e indefinible.

Pero si la esencia del alma se concibe de manera tan abstracta, cabe prever qué tipo de dilucidación puede uno esperar con respec-

esto no me refiero a un estudio topográfico o estadístico del arco

transparencia especulariva en relación con esta cuestión. También el apócrifo Juan dice que no sabemos cómo habremos de ser¹⁴⁰, pero es claro que esto se refiere a una empiria del más allá. En cambio, lo que falta es elucidar de manera especulativa que los cuerpos serían resucitados, no para eludir una dificultad, sino porque é mismo en contraba reposo en ello. Incluso en la parte mítica de este diálogo se proclama, sin embargo, que la perdición o *resurrección de los cuerpos* es algo que solo los impíos deberían temer, mientras que aquellos que fueron suficientemente purificados por la filosofía vivirán en el tiempo futuro *totalmente desprovistos de cuerpo* (p. 117^{ab}). El único intento de resistir este desenfundado se da en la abstracción hacia «el vasto mundo» y de procurar una existencia real capaz de evitar la zozobra del pensar y la volatilización de la vida, es la armonía érica, la melodía moral que sería la ley natural y constitutiva de todo en el nuevo orden de las cosas. El justo equilibrio, si se me permite decirlo en una palabra, que es el por qué que se agita en todas las cosas. Y, en verdad, si esta observación es tomada con el debido respeto, la inmortalidad no resulta ser existencia espectral ni la vida eterna un *Schattenspiel an der Wand* (un juego de sombras sobre la pared). Pero tal cosa no ocurre en medida plena, ni siquiera en la parte mítica del diálogo. Más tarde se analizará hasta qué punto ocurre, pero recordemos que esto se intenta sólo en la parte mítica del diálogo. El pensamiento puede, en

la vista, e «*qué*» negativo y e. no menos negativo «*cómo*» procla-

a la pregunta sobre la esencia del alma, en la medida en que ésta implica de suyo la prueba de su inmortalidad. El hecho de que todo este planteamiento oculte de manera negativa, que la vida se

estume en un lejano y agónico eco. *Nachhall* [resonancia], diríamos mejor, podría estar fundado en la posición subjetiva del platonismo que, descontento con el carácter inmediato de la idea en la existencia tal como se daba en la falta suficiencia de lo clásico, buscó captarla en su carácter reflejo, y así abrazó una nube en lugar de abrazar a Juno¹⁴¹. Esa posición subjetiva no proveía otra cosa que lo que ya poseía lo precedente, e incluso la despojaba de algo, a saber, de la realidad. Rosenkranz ha observado correctamente en una oportunidad que cuanto más plena es la vida, cuanto más espléndida es su desbordamiento, tanto más descolorida y vaporosa es la inmortalidad¹⁴². Los héroes homéricos suspiran hasta por la más humilde de las posiciones de la vida real, y están dispuestos a dar a cambio de ella el reino espectral de los infiernos¹⁴³. En Platón, donde la inmortalidad se aigera todavía más y más hasta casi esfumarse, el filósofo quiere abandonar lo real, y, si fuese posible, estar ya muerto en vida. Así, la posición subjetiva está en total contradicción consigo misma.

es lo que intentaré mostrar en la medida de lo posible. Quien sepa qué clase de invisible persona es la ironía advertirá que, en una observación pasajera, se la podría llegar a confundir con eso, puesto que se le parece como una gota de agua a otra. Éste es, pues, otro de los puntos de coincidencia entre Platón y Sócrates. Por eso puede que alguien, coincando especial énfasis en el *pathos* que predomina en este diálogo, considere que todo corre por cuenta de Platón y de un entusiasmo que, en atención al resultado, parece salir mal recompensado. Pero, por otro lado, es innegable que en el diálogo reina una cierta *inseguridad*, lo cual indica que la ironía participa del juego de un modo u otro. Pues por más insignificante que sea el resultado, bien podría éste estar expresado con la total convicción del entusiasmo. Esa inseguridad se nota en varios pasajes del *Fedón*, y éstos cobran importancia tan pronto como se los pone en relación con la *Apología*, a la que debe concederse un lugar de privilegio en tanto que documento histórico cuando se es en busca de lo puramente socrático.

Antes de pasar a este trabajo de documentación, sin embargo, debo detenerme a considerar un poco más de cerca el *anexo de morir* que se atribuye al filósofo en el *Fedón*. En efecto, la perspectiva según la cual la vida consiste propiamente en morir puede ser concebida de manera moral, por un lado, y de manera intelectual, por el otro. *Moralmente* la concibió el cristianismo, que por cierto no se contentó con lo meramente negativo, pues en la misma medida en que el hombre muere a lo uno, lo otro echa un brote a vida, y una vez que esto otro, por así decirlo, ha absorbido, apropiándose

o y enriqueciéndose con ella, cosa en fuerza germinativa que está necesariamente reducido y disecado y, en el momento en que cede y se desdramatiza, emerge de él, ya maduro, el dios-hombre, creado a imagen de Dios en la justicia y la santidad de lo verdadero.⁴⁰ Es a go-

nocimiento más perfecto asociado a este renacer, sobre todo en la medida en que la plaga del pecado ha infectado de antemano el conocimiento. En el heilenismo, ese morir se concibe intelectual-

enseguida e' despreocupado poragratismo.⁴¹ de los paganos. Permítaseme subrayar, por su caso, algo que tal vez los lectores hayan advertido ya en su mayoría. Por un lado, en el cristianismo, aquello a lo cual hay que morir se concibe en su positividad como

enfermedad, solo en aquel a quien sus vicios hacen gemir, por el otro

mera agua mente positiva. En el morir intelectual, aquello a lo que hay que morir es algo indiferente, mientras que aquello a lo que se debe brotar es algo abstracto. La relación entre estas dos grandes perspectivas es poco más o menos la siguiente: una dice que hay que abstinencia de los momentos materiales, dominar el apetito por que la salud prospere; la otra dice que debe dejarse de comer y de beber, de modo que se queda a uno la esperanza de ir poco a poco convirtiéndose en nada. Vemos, de esta manera, que el griego es más riguroso que el cristiano, pero por esa misma razón su perspectiva es también errónea. En la perspectiva cristiana, el instante de la muerte es también la última batalla entre el día y la noche; la muerte es, como belamente se la ha llamado en la Iglesia, el

en la duda, en el dolor, en lo negativo, uno que se regocija en la

platonismo quiere que uno muera al conocimiento sensible para salirse, al morir, en el reino de la inmortalidad, donde lo igual en sí y para sí, lo bello en sí y para sí, etc., viven en perfecta quietud. Una frase de Sócrates expresa esto con mayor fuerza todavía: lo que el filósofo quiere es morir y estar muerto.⁴² Pero el hecho de

mucho y no se lo aplique, por ejemplo, a la locura que a menudo ve

una suerte de harto ante la vida. Puede seguir habiendo esta acción en tanto no se habla de discernir adecuadamente lo que subyace a ese deseo; en cambio, cuando el deseo se funda en una cierta inde-

pendencia o cuando quien desea es consciente de lo que desea, lo que predomina es el harto ante la vida. El conocido epitalio de Westfeld: «Al fin no tenía ni ganas de vivir»⁴³, contiene, en mi opinión, la perspectiva acerca de la muerte que es propia de la urbe. Pero es seguro que aquel que muere porque no tiene ganas de vivir no desea tampoco una vida nueva, pues eso sería una contradicción. Obviamente, la flojedad de desear de esa manera la muerte es

más elevados y es, en su perfecta pureza, tan grandiosa como la

vida humana ordinaria se mueve vaga y somnolenta entre esos dos polos. La ironía es la ad en la medida en que libera al alma de su embelesamiento por lo relativo, y es enfermedad en la medida en que no puede cargar con lo absoluto sino en la forma de la nada; claro que esta enfermedad es una fiebre tropical que solo contraen unos pocos individuos, y de la que un número aun menor sufre.

Por lo que respecta a la ironía del Fedón, naturalmente, hay que romper las vollos que separan las aguas del cielo y de la tierra.⁴⁴ y

este punto es tan difícil como fijar el punto medio entre la fugacidad y

antes del punto de vista (punto de vista) que propongo, entre estas

medida de lo posible. No es en modo alguno mi intención ocultar

algo: la perspectiva de conjunto que se encuentra más o

mana en el instante en que lo invisible se hace patente en lo visible. En efecto, si Sócrates hubiese sido inundado, por no decir arrapado (ya que esta expresión haría ya alusión a una concurrencia) por la desbordante fertilidad de un mucosismo subjetivo, seguramente no

co a respecto. Pero así es como sucede, y esto no lo negará nadie que haya leído con atención el Fedón, y menos aun quien, aunque fuese de pasada, haya echado un vistazo a la Apología. Queda re-

puestas en armonía con un pathos de tipo platónico o, lo que viene

remem con Platón, o si ello no apunta más bien a una diferencia que es pareja en la misma medida en que es despareja, desaparece en la misma medida en que es pareja. Como hemos indicado anteriormente, eso es lo que sucede con la especulación inmediata y con la

crates mismo declara en el Fedón que su objetivo al esforzarse por

este rapso anterior a mi muerte, ahorcar a mis amigos la molestia

καὶ οὐκ παροικτικῶς [=ves con que avoricia+] no en

en nada al morir el δε πῶδες ἐστὶ τελευτησάντι «y si no

sería un mal», y aniquilarse entonces por completo. Pero lo que precisamente caracteriza a la ironía es la medida abstracta según la

38 La Apología

La Apología será utilizada con un doble propósito por un lado,

moralidad del alma, nuestra argumentación destinada a mostrar que lo dialéctico del Fedón se remata en ironía, y, por otro lado,

hacer que la posición de Sócrates, dada la configuración total del diálogo, resulte visible como ironía

Siempre y cuando no se admita, como Ast, que la Apología no le

igua. a los fines de esta investigación suponer, como Schleiermacher,

que Sócrates procedió realmente de ese modo en la defensa*, o bien, como Stallbaum, que no procedió de ese modo, pero que Platón intentó acercarse al Sócrates histórico tanto como le fue posible en la elaboración de este discurso. Dice Stallbaum, *Prefatio ad apolo-*

Socratis, p. 41: *quid sit sententia; si vera est, nemo, opinor,*

nisi quod sollemniter in hoc libro attribuit. Nam quum Socratem ita demum sibi videretur recte defendere, si illum, qualis in vita fue-

geret, sed debetui videre, quid Socratis ingenio et moribus conven-

esta (proposición) es correcta, creo que a nadie sorprenderá que Pla-

como fue en vida, no pudo proceder según su antojo, sino que tuvo que tener en cuenta qué era lo que convenia al genio y a las costumbres de Sócrates, y qué correspondía a las circunstancias locales y temporales»¹³⁸. Quien quiera enterarse del elevado número de autores que se han pronunciado contra Ast podrá repasar cómo

ra fundamental es que la Apología nos provee una imagen fiable de

predominan lo sublime y lo emotivo¹³⁹, no pueda menos que indignarse ante el modo en que Sócrates se comporta aquí, y es por eso, entre otras cosas, por lo que declara la inautenticidad de la Apolo-

gia. Claro que si uno admite que la Apología es auténtica, siguiendo en esto a los más e incluso a la mayoría absoluta de los interpretes, como realmente otro camino que al de limitarse o asegurar, como sucede por lo general, que en la Apología no hay nada que no cuadre con el espíritu de Platón, por más que esa seguridad husque cobrar fuerza pronunciándose de manera interrogativa o exclamativa. Los reparos puestos por Ast son, en verdad, demasiado significativos como para que se los despañe de ese modo¹⁴⁰, y hasta

* Cf. F. Schleiermacher, *Platon Werke*, Fünfte parte, tomo 2^{da}, Berlín, 19. B. Nütlin u

o la falta) muestra de Platon y minimiza en cambio las diferencias entre el discurso escrito y el

¹³⁸ De donde la desproporcionada infirmitad y debilidad que me oí al leer la Apología en mis primeros juveniles, en la que el autor reclama la validez y la perfección, puesto que me

sería tentador darle también la razón, si la tuviese, cuando da preferencia a la *Apología* de Jenofonte por encima de la de Platón¹⁴².

Aquí, sin embargo, no se hablará de la *Apología* en su totalidad, sino de los pasajes en los que Sócrates desarrolla su perspectiva acerca de la muerte. Y a medida que crece la dificultad de explicarlos platonicamente, aumenta también la probabilidad de hallar en la ironía la explicación correcta. Si bien todos estos pasajes muestran la total inseguridad de Sócrates, vale señalar que no se trata de que esta inseguridad lo inquieta, sino que, por el contrario, lo que le agrada es ese jugar con la vida, ese vértigo de que la muerte se mueve a veces como algo infinitamente lejano y a veces como nada. En un primer plano, por tanto, Sócrates, no como aquel que irónicamente rechaza pensar en la muerte y se aferra temeroso a la vida, ni como aquel que se enfrenta a la muerte lleno de entusiasmo y ofrece magnáximo la vida, sino como aquel que se regocija en la alternancia de luz y de sombra que proporciona un

in y la cerrada noche, lo real infinito y la nada infinita, regocijón ambiente en nombre del oyente a, ver que esos dos momentos se tocan por los extremos, como lo placentero y lo displacentero (cf. c. *Platón* 111¹⁴³), y que, sin embargo, no busca el saber con la vehemencia interior del alma, sino que mira con cierta curiosidad la solución de ese enigma. Sócrates sabe muy bien que sus silogismos no tienen nada de exhaustivos cuando se trata de dar respuesta a la pregunta, sino halla satisfacción en la rapidez con que la infinita contraposición se muestra y desaparece. En un último plano, retirándose infinitamente, está la infinita posibilidad de la muerte.

Por eso hasta el más patético exabrupto de la *Apología* es seguido por una argumentación que hace que se desvanezca la espanta de la evidencia, mostrando que por debajo de ella no hay absolutamente nada. Sócrates observa cuán impropio sería que él, a quien el dios ha asignado vivir como amante de la sabiduría (φιλοσοφούντες), y examinar y probarse él mismo y examinar y probar a otros, cuán impropio sería que él abandonase su puesto por temer a la muerte. Y he aquí el motivo: τὸ γὰρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὁ ἄνθρωπος οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι, μὴ ὄντα δοκεῖν γὰρ εἶδέναι ἐστὶν ἢ οὐκ οἶδεν... καὶ τοῦτο πᾶς οὐκ ἄνθρωπος ἐστὶν αἴτιος ἢ ἐκονειδιστος ἢ τοῦ οἰεσθαι εἰδέναι ὃ οὐκ οἶδεν. (=temer a la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin saber, pues si creer

que uno sabe lo que no sabe. [... Sin embargo, como no va a se

(cf. Ast, p. 126 § 29a). Sócrates cree, además, aventajar en esto a los otros hombres, ya que, al no saber absolutamente nada acerca de la muerte, no la teme¹⁴⁴. Pero esto no es solo un sofisma, es también una ironía. Pues si temer a los hombres del temor a la muerte es impenetración, la injusticia representa así de algo

que absolutamente nada se sabe, y es seguro que para contentarse con eso uno tiene que estar habituado a dejarse reconfortar con la tranquilidad subyacente a la nada. Por eso sería absurdo, como dice en otro pasaje, pensar algo distinto sabiendo con certeza que se trata de un mal (por ejemplo, la cárcel, por temor a que lo toque aquello que Melitos considera que merece, ὃ φημι οὐκ εἶδέναι

un bien o un mal» (cf. Ast, p. 146 § 17b).

Al final de la *Apología*, sin embargo, se intenta mostrar que mo

nuestro que la perspectiva según la cual la muerte no es nada en absoluto aparece asociada al primer mal, uno no puede sino quedarse con la duda de si compartir o no la angustia que, como *καταπο*, circunda a estos dos continentes. (Cf. Ast, p. 154 § 40c-e: *Ἐνωρήσωμεν δὲ καὶ τῆδε, ὅς πολλαὶ ἑλπίς ἐστὶν ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι, εὖ οὖν γὰρ θάνατον ἐστὶ τὸ τεθνήσκειν ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι, μηδὲ αἰσθήσκειν*

ἐστὶν. ἀλλ' οἷον ὕπνος, ἐπειδὴν τις καθεύδων μὴδ' ὄντα μῆσεν ὄρεσθαι, θεωρούμενον κέρδος, ἐν εἴῃ ὁ θάνατος, εἰς γὰρ ἂν οἶμαι, εἰ τινα ἐκλεξόμενον δέοι ταύτην τὴν νύκτα, ἐν ἡ ᾧ οὗτος κατέδραθεν ὥστε μὴδ' ὄντα μῆσεν, καὶ πᾶς ἄλλος νύκτας τε καὶ ἡμέρας τὰς τοῦ βίου τοῦ ἑαυτοῦ ἀντιπαρουσθέντος ταύτην τὴν νύκτα, δέοι σφαιρούμενον εἰπεῖν, ὑπόσας ἡμερον καὶ ἡδίων ἡμέρας καὶ νύκτας πύτης τῆς νυκτὸς βεβήκειν ἐν αὐτοῦ βίῳ, οἶμαι ἂν μὴ οἶα ἰδιώτην τινα, ἀλλὰ τὸν μέγαν βασιλέα τιναριθμήτους ἂν εὔρειν αὐτὸν ταύτην, πρὶν τὰς ἄλλας ἡμέρας καὶ νύκτας, εἰ οὖν τοιοῦτον ὁ θάνατος,

φαίνεται οὕτως ὅς εἶναι ἡμῶν νύξ. εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημήσει ἐστὶν ὁ θάνατος ἐνθάνει εἰς ἄλλον τυχερόν καὶ ἀληθὲς ἐστὶ τα λεγόμενα, ὥς ἂν ἐκεῖ εἰσιν ἅπαντες οἱ τεθνεώτες, τί μείζον ἀγαθόν τοῦτον εἴη ἂν, ὥ ἄνθρωπος δικασταί. - Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí, a

pasajes que en aquella todo lo posibilita, el consejo que se impone a la muerte, era inevitablemente

que Sócrates dice: En el final, todo este asunto que es más bien, indudablemente, al fin es solo un mal o una prematuro de una mala.

no se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa. Pues, si alguien, romando la noche en la que ha dormido de tal manera que las demás noches y días de su vida, tuviera que reflexionar y decir

dice, que allí están todos los que han muerto ¿qué bien habría habido más (algo satisfactorio), ya que, al sustraerse a estos jueces que se hacen pasar por jueces, uno se encuentra ante jueces tales

oír a ser nada para nada o morir es óρεσθαι τίνα

gar con el de tan ligero que le resulta, pues lo encuentra en la forma de la nada. En relación con la segunda cara del dilema, explica

prueba¹⁶⁶, expresiones cuyo carácter irónico ya he señalado al concluir el capítulo anterior. En consecuencia, queda claro que, por una parte, esas expresiones no pueden ser puestas fi-

lidad está igual, de próxima, y esto quiere decir que no es ni un ápu-

* La igualdad y la vida eterna son cuestiones que el autor propone discutir, pero no

en mente en el pasaje del Fedón así ha estado, cuando Sócrates dice que es lo más ventajoso puesto que así se ahorra uno dificultades a sus amigos¹⁶⁷; pero el lector no dejará de reconocer en esa observación un bromear con la vida y una frivolidad que afronta el temerario riesgo de burlar a la muerte. Después de todo, la Apología culmina con la misma ambigüedad (Ast, p. 151 § 42a): Ἀλλὰ καὶ ἥδη ὥρα Ἀμύνει, εἰ μὴ πὲν ἐποδιδουλεύειν, οὐκ δὲ θύμωμένους ὑπὸ τοῖσι

τις ἔσθῃ «Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios». Si así es como debe entenderse la perspectiva misma acerca de la muerte contenida en la Apología, mi concepción de Fedón es tanto más verosímil en la medida en que se introduce la posibilidad de que el Fedón sea al-

gía, a fin de mostrar que esta es ironía en su totalidad. A tal efecto, dejaré hablar por un instante a Ast, y espero que, bajo la enorme presión necesariamente ejercida por el peso de sus observaciones, e a una del lector sobre la elasticidad suficiente como para permitir que la ironía emerja: Diese natürliche Standhaftigkeit des Sokrates (que Ast encuentra en la presentación de Jenofonte), hat der Dichter nach seiner Weise so übertreiben, daß sie als die geist- und gefühlloseste Gleichgültigkeit erscheint. Nach der Verurtheilung nemlich läßt er den Sokrates nicht über den Ausspruch der Richter, sondern über die Zahl der beiderseitigen Stimmen sich wundern, und die halbblinde Berechnung anstellen, daß er entkommen sein würde, wenn nur drei Stimmen anders gefallen wären, und daß Meletos wenn nicht Anytos und Lykias mit ihrer Anklage hinzugekommen wären, tausend Drachmen erlegen mußte, weil ihm der fünfte Theil der Stimmen nicht zugefallen wäre. Noch auffallender ist diese Gleichgültigkeit da, wo Sokrates vom Tode redet, immer versichert er, daß er sich vor dem Tode nicht fürchte, aber worauf gründet sich diese Furchtlosigkeit? Auf nichts; also ist sie leere Prahlerei. ... Konnte Platon, der Verfasser des Phädon, den Sokrates so über den Tod reden lassen, und ihm eine solche wahrhaft gemessene, geist- und gefühllose ja fast lächerliche Gleichgültigkeit zuschreiben? ... Und gleichwohl will dieser gefühl- (und gefühllos) Sokrates nach den Erregten und Begeisterten spielen, indem er sich zu prophetischen Unterfangen [-Esta voz perseverancia de Sócrates (...) ha sido, como es su costumbre, tan exagerada por el orador, que aparece como lo menos espiritual y menos animosa de las indiferencias. Tras la condena, en efecto, hace que a Sócrates le sorprenda no ya la sentencia de los jueces, sino la cantidad de los votos de una y de otra parte, y

que se ponga fríamente a calcular que se habría salvado si tan sólo tres de los votos hubiesen sido distintos, y que Meletos, si Ánitos y

se pagar una fianza de mil dracmas por no haber alcanzado la

dón, hacer que Sócrates hable de ese modo sobre la muerte, atribuirle una indiferencia verdaderamente tan ordinaria, tan desprovista de espíritu y de sensibilidad y hasta casi ridícula. ¿Y, aun así, ese insensible y desaliñado Sócrates quiere hacerse pasar por exaltado e inspirado cuando se pone a profetizar?» pp. 487, 488). Claro que la concepción de Ast no habrá de quedarse ahí abriendo-se como una cita suelta y ociosa; por el contrario, espero que resulte un activo obrero en la vida, apelando al ángulo de refracción bajo el cual la ironía, por una parte, se hará manifiesta para algún que otro lector y, dirá, por otra, un mejor semblante. Mientras que la seriedad reinante en Ast marcha a paso redobladado a través de la neutral *Apología*, la ironía permanece callada y al acecho, vigilando con sus ojos siempre abiertos y en constante movimiento, atenta obra, a quien es posible que el lector no se percate de ante en que aquella arroja su red y lo captura. Por eso, en caso de que mi exposición resulte ser una red de trama abierta, tanto que el lector podría fácilmente escurrirse a través de ella, o una red demasiado débil como para retenerlo, algunos pasajes privilegiados de entre las citadas palabras de Ast serán a la vez

tendrá asimismo su importancia, pues será el ruido que atraiga

el pasaje: und gleichwohl will dieser gefühl- und gemüthlose Sokrates noch den Erregten und Begeisterten spielen, indem er sich zu propheten unterfügt [y, aun así, ese insensato y desaliñado Só-

me a profetizar», no solo sobrepasa a toda mi exposición en

inevitable por parte de quien no comparta con Ast el rechazo de la *Apología*. Muchas otras observaciones particulares de Ast serán también reconfortantes para el lector indeciso e inerte, y peligroso para aquel que todavía se tambalea ante la idea de que sea la ironía la que explica la *Apología*, p. 488: *Auch im Vortrage verrät er der Redner, nicht nur in der Entgegensetzung der Gedanken (wie ἄλλ' ἐν πενιχῇ μορφῇ εἰπὶ δὴ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν, worin das Niedre mit dem Höheren, der klägliche Ton mit dem stol-*

zen Gefühle so contrastiert, daß uns der Satz fast ein lächeln genötigt), sondern auch der Worte; denn die damaligen Redner gefielen sich nach dem Vorbilde des Gorgias und Lysias, in spielender Antithesen [«En traducción se pone al descubierto también en la disertación, en la contraposición no sólo de ideas —por ejemplo: ἄλλ' ἐν πενιχῇ μορφῇ εἰπὶ δὴ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν [«que me encuentro en gran pobreza a causa del servicio del dios»]—»⁴⁸ donde lo bajo y lo elevado, el tono lastimoso y el sentimiento de orgullo contrastan tanto que la frase casi nos inspira risa), sino también de palabras los oradores de la época, en efecto, siguiendo el ejemplo de Gorgias y Lysias, se deleitaban en jugar con las antítesis»]

Así, pues, parece oportuno pasar ahora a los ataques contra la concepción ironia hechos por Ast poco antes en la misma investigación⁴⁹. Y es que no me atrevo a dejar pasar sin censura la observación según la cual lo que se encuentra en la *Apología* no sería la ironía platónica. ¿Quién observe a Platón con detenimiento, en efecto, encontrará en él dos tipos de ironía. Una es el poder implacable asumido en la indagación; la otra es aquella que, de ser posible, se erige en amor. Así que, si hay ironía en la *Apología*, no se la puede descartar sin más, como lo hace Ast, por no ser ironía platónica, pues cabe todavía la posibilidad de que la ironía de Sócrates sea distinta de la de Platón y, por consiguiente, en la que concierne a la *Apología*, la posibilidad de que esta sea un documento histórico. En caso de que deba prestar mayor atención, por tanto, a la tentativa de Ast por mostrar que la ironía que se halla en la *Apología* no es platónica o, para decirlo mejor, si se le da la razón a Ast en cuanto a que no hay ironía alguna en la *Apología*, debo desde luego hacer notar, teniendo en cuenta la índole de mi planteamiento, la desventaja que constituye para mí el hecho de que la ironía haya sido tratada bajo una rúbrica propia, y que Ast no haya hecho que sus diversas operaciones de ataque se despiquen la una a la otra, que no se haya dado cuenta de que éstas deben concentrarse en un punto en un combate decisivo, a saber: si hay ironía en la *Apología*. en tal o cual punto, sino en su entera totalidad.

Una frase de Gorgias nos permite barajar cuánta importancia pudo haber atribuido Sócrates a una imputación hecha ante el tribunal popular ateniese, y cuán ridículo debió parecerle la idea de tener que defenderse ante jueces como éstos (Heise, p. 188⁵⁰): «como yo le decía a Polos, podrá decirse que me juzgarán a la manera de un médico llevado por un cocinero ante un tribunal de niños». Se ha señalado en lo precedente que la *Apología* debe ser tomada como ironía justamente en su configuración, dado que los graves acontecimientos concernientes a la nueva doctrina introducida por Sócrates en Atenas debieron quedar en una muy extraña y, en

verdad, *trónica situación* frente a su defensa: que no sabía nada y que era imposible, por tanto, que hubiese introducido nuevas doctrinas. La ironía reside, obviamente, en el hecho de que no hay absolutamente ningún punto de contacto entre el ataque y la defensa. Todo estaría en orden si Sócrates hubiese intentado mostrar que había respetado lo antiguo, o que, de haber introducido algo nuevo, esto era lo verdadero. Pero Sócrates no refuta a los acusadores, sino que les arrebató la acusación misma de modo que todo aparece como una falsa guerra, y los pesados cañones que habían de destrozar por completo al acusado son disparados en vano, puesto que no hay absolutamente nada que pueda ser destruido. De ahí que toda la situación nos haga recordar con tanta nitidez *l'aquei lustoso y penetrante verso de Baggese*²¹. Pero la configuración irónica de la *Apología* habrá de mostrarse también desde otro ángulo. Habitual como estaba a sostener la retortijación con el mismo intrepido coraje y con una obstinación que exasperaba a los

escamar que el hecho de que los atenienses discutieran su condena

ridícula. Según la perspectiva de Sócrates, los acusadores debían, o bien convencerlo de su error, o bien dejarse convencer; que tuviese que ser ejecutado o no, en cambio, o en el mejor de los casos, matado o no, era algo completamente irrelevante para la causa, de manera que, una vez más, no había ningún vínculo razonable entre el delito y el castigo. Si a esto se suma el hecho de que esa cuestión completamente irrelevante para la causa debía decidirse de un

o de decisión que había sido siempre objeto de especial preferencia

dad, era inexperto²², no nos queda más que darle la razón cuando, con una ironía graciosa, aunque agria y benévola en apariencia, sin prestar atención a este terrible argumento, se pone a hablar en tono amistoso con los atenienses acerca de la probabilidad de haber sido absuelto y de que Meletos hubiese sido condenado al pago de multa²³, cosa que no le habría parecido menos ridícula, desde luego. El hecho de que al final quiera hablar un par de palabras con

²¹ «Nicht hier endet, nicht hier beginnt»

²² «Nicht hier endet, nicht hier beginnt»

²³ El lector debe observar particularmente las dos últimas líneas, pero así como el labio de la boca se abre al ver algo interesante, así también el alma, que nada sabe, levanta en otro momento las de gozo. Si los acusadores podían demostrar no sólo que había algo, sino que lo que había era algo interesante.

quienes le habían declarado inocente constituye, por tanto, una

como los de los demás. Hay en la *Apología*, sin embargo, una ironía

propia de Sócrates; pues el hecho de que Sócrates se ciñese al ámbito del conocimiento de manera tan completa y unilateral, y que a raíz de ello toda duda resultase ser un error y todo castigo, por algo heterogéneo con respecto a, dicho, la fuerza polémica con la que había hecho valer esa opinión, tanto contra él una *simulada* irónica venganza, puesto que, en cierto modo, él mismo es vencido por un argumento tan ridículo como una sentencia de

Es indudable, a mi juicio, que todas las situaciones aquí descri-

endo la *Apología* bajo la presuposición de que Sócrates nunca existió

acusación y de un veredicto semejantes; en lo que hace a los pormenores históricos, en cambio, muchos lectores carecerán seguramente del coraje suficiente como para poder creerlo.

La exposición que pasaré a hacer ahora de la ironía *diseminada* en la *Apología* me pone en un pequeño apuro. Bien podría haberla recogido en un capítulo tomando un poco de cada lado; un embar-

so tan largo o acortado, creo que me daría la sensación entera, a despecho de la esencia de la ironía: pasaría como un zumbido y no, lo cual, le sería propio, como un rumor. Deben ser demostrada en cada punto particular a lo largo de una investigación ardua, la ironía es desde luego despojada de aquello que tiene de sorpresivo, de imprevisto, en suma se la distiende. La ironía requiere una dura oposición, y se perdería por completo en una compañía tan aburrida como la de la argumentación. Por eso dejare que Aristóteles dé su impresión una vez más, dada la extraordinaria seguridad con que ha captado todos los puntos ambiguos a fin de demostrar a partir de

danque al lector el susto de su vida, la autenticidad de la *Apología*; pero puesto que con el texto transmito también su *paradoja*, me permitirá hacer en nota alguna pequeña indicación que espero sea suficiente para el lector. Hay una estatua que representa la Ascensión de la Virgen. Con el fin de elevar el cielo lo más posible, se ha trazado en la parte inferior una línea oscura y un par de ángeles que miran a la Virgen a través de ella. Así también, al reproducir la palabra de Aristóteles en el texto, resaltaré esas palabras tan elevadamente como sea posible, y, para elevar aun más su elevación *pathos*, dispondré una línea a través de la cual el rostro socarrón de la ironía se perunirá de vez en cuando mirar hacia arriba. Arist., pp. 477 ss. *Die Fremdsichtigkeit, mit welcher er den Sokrates sprechen*

47 läßt, ist nicht jene edle, aus dem Bewußtseyn | der Unschuld und
Rechtschaffenheit fließende, welche sich, durch Verläumdung
gereizt, als Stolz verkündet, sondern prahlerische Selbsterhebung:
denn Sokrates setzt sich nur herab, um sich indirect desto mehr zu
erheben («la franqueza con la que hace hablar a Sócrates no es un
noble franqueza que fluye de la conciencia de inocencia y de justi-
cia, motivada por la calumnia y proclamada con orgullo, sino una
de jactancia; de hecho, Sócrates se humila solo con el fin de
jactarse aún más»). (En nota correspondiente a este punto, Asf ob-

appendanten, S. 82: μη θουβύθησθε μηδεν, δὲν σογιο τὰ οὐκ ἐμὰ
λεγειν* (=el autor de la Apología no puede evitar indicarlo, p. 82.
"No protestéis ni aunque parezca que digo algo presuntuoso".¹⁷⁶) Dieses ist nicht die platonische Ironie, sondern Ge-
müthsatzung anderer, die den eülen Zweck hat, sich selbst zu er-
heben. Sokrates sagt z. B. S. 68, wenn man denjenigen einen Redner
nennt, der die Wahrheit spreche, so sei er allerdings ein Redner,
nur nicht auf die Art, wie die anderen, worin der Sinn versteckt
liegt, er sei ein eigentlicher oder wahrhafter Redner, die anderen
 hingegen bloß Scheinredner). Ebenso enthalten die Worte (ὡς μὲν
καὶ τὰ χεῖρα, ὥς δὲ βέλτερον εἶναι ἢ λέξις) S. 71 verstecktes
Selbstlob, doch unverkennbarer ist die falsche Ironie in der Stelle
S. 84-91, wo Sokrates die Wahrschaffigkeit jenes Onkelspruches, der
ihn für den weisesten erklärt habe, dazuthun sucht. das Eitle und
Prahlerische liegt schon in der Ausführlichkeit mit der Sokrates da-
von redet. Ebenso erklärt Sokrates, er sei ein berühmter und ausge-
zeichneter Mann (S. 81, 90, 136), und seine Bestimmung eine gött-
liche (S. 120); er sei der größte Wohlthäter der Stadt (S. 116, 119
142); deßhalb werde ich verläumdete und benachteiligt (107) u. s. f. Fer-
ner schreibt er sich Weisheit zu (S. 82, 83, 84 ff.), und spricht von

148 der Wahrheit der Sophisten in einem skeptischen | Tone, der nur
hochmuthig andeutet. Denn was ist es anders, wenn man sich selbst
herabsetzt, zugleich über alle andere¹⁷⁷ erhebt, als eine redneri-
sche Selbsterhebung, die, wenn man ihr eine ernste Absicht unter-
legt, als eine Prahlerei erscheint, wenn man sie aber für unbeange-
ne, absichtlose Freimüthigkeit nimmt, eine Naivität verräth, die
durch den nicht beabsichtigten Contrast der Selbstverachtung und
zuletzt aber für weiser als alle andere, sich selbst also, den unweis-

* Esto se encuentra en otra analogía en la doctrina socrática de que se motiva el somer-
y la huida actual sobre la que tiene que haber los argumentos en la gran importancia con
la explicación que da más tarde sobre lo importante que él es para los atenienses, puesto que es
un día de fiesta.¹⁷⁶

senden, zum weisesten erhebt, fast in das Komische übergeht. Hat
also der Verfasser der Apologie die Absicht gehabt, den Sokrates als
Ironiker zu schildern, so hat er ihn in das Gegentheil vom platonis-
chen Sokrates in einen prahlerischen Sophisten umgewandelt; weil-
te er ihn aber eine unbedingte, absichtlose Freimüthigkeit haben,
so hat er die Naivität übertrieben und seinen Zweck verfehlt, weil
die Gegenseite der Selbsterhebung, die Selbsterhebung, zu be-
vorstehend und grell ist, als daß man glauben könnte, es sei nur
der Selbsterabsetzung ernstlich gemeint; jene Ausspruchlosigkeit ist
daher nur affectirt, und¹⁷⁸ die Selbsterabsetzung bloß schambar,
weil sie von der ihr nachfolgenden Selbsterhebung überwogen wird.
In diesem Scheinwesen eben erkennen wir am meisten den Redner
der, an das Antisthenenspiel gewohnt, das erste durch das zweite ge-
genüberstehende wieder aufzuheben pflegt. Eben so hat unser Apo-

vorlag, jene Aeusserungen nehmlich der edlen und stolzen Freimü-
thigkeit und Seelengröße des Sokrates, in Schein gewendet¹⁷⁹, indem
er es durch den Gegensatz wieder aufhebt; dieser Gegensatz ist die
Besorgniß, die Richter, auf deren Gerechtigkeit alles ankam, zu er-
zürnen, weshalb er eben allenthal die Gründe seiner Aeußerung so
weitläufig und mit fast ängstlicher Sorgfalt auseinandersetzt, um
nichts zu sagen, was keinen Grund für sich hätte und die Richter
unwillig machen könnte. Diese Besorgniß und Furcht, die der Frei-
müthigkeit immer gegenübertritt, hebt sie nicht diese wieder auf
und vermindert sie in Schein! Der wahrhafte Freie und Seelenstarke
wird, ohne Rücksicht auf etwas anderes als die Wahrheit seiner
Aussage, und unbekümmert, wie man diese aufnehme, in reden,
wie ihm Bewußtseyn und Erkenntniß gebieten. Eben so bekann-
t Sokrates, daß er seine Ankläger und Widersacher fürchte (S. 72
86). Erkennen wir darin des Sokrates Seelengröße und durch nichts
zu schreckende Wahrheitsliebe wieder wie er sie z. B. in der Unter-
redung mit dem Kritias und Charikles, die sein Verderben beabsich-
tigten, beim Xenophon (Denkw. d. Socr. 1, 2, 33 ff.) an den Tag
legt? Sokrates stellt sich ferner, als spreche er nicht zu seiner Ver-
theidigung, sondern in der Absicht, die Richter zu überreden, daß
sie ihn nicht verurtheilen möchten, damit sie sich nicht am Ge-
schenke der | Gottheit verläumdigen (S. 121). Wenn ihr mir folgt,
setzt er hinzu (S. 122), so werdet ihr meiner schonen. Wer erkennt
nicht dann die rednerische Wendung? Die Bitte und der Wunsch,
hingesprochen zu werden, wird versteckt und erscheint als wohlge-
meinter Rath, nicht gegen die Götter zu freveln und ihr Geschenk
zu verschmähren. Also ist eine Aeußerung des Sokrates, daß er nicht
für sich sein Lossprechung zu bewirken, sondern für die At-
henier spreche, ebenfalls bloß rednerisch d. h. Schein und Täus-

καὶ οὐκ ἔστιν αἰρωνία πλάσμα, ἀλλ' ἐστὶν τὸ καταφρονεῖν τοῦ ἑτέρου κατὰ τὸν ἐπιχειρηματικὸν σκοπὸν τοῦ παρέρωτός τε καὶ ἐμυθολογίας. Σόκρατες δὲ ἐν π. 68⁴⁰, por ejemplo, que puede llamarse oración a quien dice la verdad, pues lo es efectivamente, sólo que no en el modo en que los otros lo son (con el sentido encubierto de que él mismo es un orador auténtico o verdadero cuando los otros lo son sólo en apariencia). Así mismo en p. 71⁴¹, las palabras *τοιούτων γὰρ τι χερσὺν, ὅσας δε βέλτερά νύεν εἴη (ἢ λέξις)* («que me percutáis mi maneca de expresarme —quizá podría ser peor, quizá mejor») contienen un oculto autoelogio. La falsa ironía es aun más evidente en el pasaje en el que Sócrates (pp. 84-91)⁴² intenta atribuir veracidad a la sentencia del oráculo que lo había declarado el más sabio de los hombres*, la frivolidad y el engreimiento están ya presentes en el esmero con el que Sócrates habla del oráculo. Sócrates dice también que él es un hombre famoso y destacado (pp. 81, 90, 136)⁴³, y que su vocación es divina** (p. 120)⁴⁴, y que es el mayor benefactor de la

2)⁴⁵; por eso soy calumniado y

pasado (107)⁴⁶. Etc. Hasta llega a aducir su saber*** (pp. 82, 83,

que sólo denota soberbia. ¿Pues qué otra cosa es humi-
se uno mismo denigando a la vez a los demás, sino una retórica
jactancia que resulta ser frívolo engrandecimiento tan pronto como se le
asigna una intención seria, y que, si se la toma como franqueza in-
genita y sin intención, acusa una candidez que, dado el inintencio-
nado contraste entre la humillación y la jactancia²²²²² (p. decla-
tarse ignorante, por ejemplo, pero también más sabio que los
demás, Sócrates se jacta de ser el más sabio aun en su ignorancia),
se convierte casi en algo cómico. Si la intención del autor de la
Apología fue describir a Sócrates como ironista, lo que ha hecho
por el contrario, fue transformar al Sócrates platónico en un ingre-
do sofista; si quiso, en cambio, prestarle una franqueza ingenua e
inintencionada, ha exagerado la candidez y la aleja de su objetivo.
pues, en contraste con la humillación, la jactancia es demasiado so-

3. *Verde* (1999) afirma que para compreendermos de que se trata a política que se implementa

Figure 5. *Effect of the concentration of the monomer on the polymerization of 1.*

Fonte: elaborazioni dell'autore a partire dai dati pubblicati nel grafico precedente.¹⁰⁰

[illegible]

iente y llamativa como para que pueda creerse que se trata seriamente de humillación; toda esa modestia es mera afectación, y la humillación es sólo aparente, pues la supera la actancia que surge de ella. Ese efecto de apariencia es el que mejor nos permite reconocer a Sócrates que, habituado al juego de las antítesis, acostumbra a suprimir una mediante la contraposición de otra. Así, pues, suprimiendo por contraste cada expresión de «a noble y orgullosa fragueta y magnanimidad de Sócrates», nuestro apologeta ha transicionado en apariencia nada menos que lo más bello de su discurso, aquello que lo caracteriza como hecho efectivo; dicho contraste está dado por el «cuidado de no irritar a los jueces», de cuya atención todo depende; ésa es justamente la razón por la que explica siempre de manera tan cuidadosa y con un esmero casi temeroso los fundamentos de su declaración, no sea que se diga que ésta carece de fundamentos o que pudiera ofender a los jueces. Ese cuidado y ese temor siempre opuestos a la franqueza, ¿no acaban suprimiéndola y transformándola en apariencia? Alguien verdaderamente libre y fuerte de espíritu hablaría según el imperativo de su conciencia y de sus copocimientos, sin reparar en otra cosa que en la verdad de sus expresiones y sin importarle cómo se las acoge. Sócrates admite incluso temer a sus acusadores y adversarios (pp. 72, 86)¹⁴². ¿Reconocemos en está la magnánimidad y el amor de Sócrates por la verdad, un amor que no le teme a nada, como los que muestra, por ejemplo, en la discusión con Critas y Caricles, quienes según Jenofonte (*Memorables*, I, 2, 33ss) tenían la intención de ejecutarlo? Por lo demás, Sócrates se presenta como si hablase no

[illegible][illegible][illegible]

re, na osnovanosti Hailmunga, arhivne i na van rasnu kuljako deciko, a otro samopodre polucado.

va para defendeme sino con la intención de convencer a los jueces de que no lo condenen, evitando de ese modo pecar contra el dios de los dioses I (p. 121) ¹⁴ "Si me comprendes", añade (p. 122. ¹⁵, "serás indulgente conmigo". ¿Quién no reconoce aquí el giro retórico? El riesgo y el deseo de ser absuelto permanecen ocultos bajo la apariencia del consejo bienintencionado de no cometer un sacrilegio contra los dioses y de no despreciar su dios. El hecho de que Sócrates declare no hablar en favor a mismo (para obtener su absolución, sino en favor de los atenienses es, en todo caso, algo meta-mente retórico, *h.e.* apariencia y engaño.

Lo mítico de los primeros diálogos platónicos como indicación de una especulación más rica

Hasta aquí mi exposición de lo dialéctico en Platón tal como lo requería la presente investigación. Me he tomado el cuidado de hacer que todo este transcurso culmine en la *Apología* con el fin de dar cierta firmeza a las inseguridades y vacilaciones del trato previo de la argumentación. Lo mítico será ahora el asunto sobre el que reflexionar; no obstante, para que la reflexión resulte lo más imparcial posible, trataré de olvidar el propósito subyacente a todo esto y le pediré al lector que retenga, en la misma medida, que la duplicidad subyacente a la discrepancia entre lo dialéctico y lo mítico es uno de los indicios, una de las pistas que, según espero, conducirán a la separación de aquello que tanto por tiempo como por intimidad parece inseparable.

Puede que al principio uno concemple lo mítico con cierta desconfianza, tratándolo como un mero cambio en la exposición, como una forma diferente de discurso, sin que por eso la relación entre las dos formas de discurso sea una relación esencial; podría parecer incluso que algunas declaraciones de Platón apuntan a eso. Presentándose a demostrar que la virtud puede enseñarse, Protagoras dice: «No es que quiera retenerla para mí, Sócrates, pero, ¿debo disfrazar la demostración en forma de mito, como cuando alguien mayor le habla a un niño, o declamarla en forma de tratado?» (Heise, p. 130; ¹⁶). Y una vez que ha terminado, observa: «Así he demostrado, Sócrates, tanto por mito como por razón, que la virtud puede ser enseñada» (p. 145. ¹⁷ Por lo que allí se ve, la distinción entre el discurso mítico y el discurso analítico implica que el

mítico es tomado como menos perfecto, como un discurso destinado a los niños, y que estas dos formas de discurso no se relacionan entre sí de manera esencial, pues su necesidad solo se haría visible en una unidad superior en la que, como momentos esenciales, ambas cobrarían apariencia y realidad. Estas dos formas de exposición no son consideradas en relación con la idea sino en relación con el oyente; son como dos lenguajes, de los cuales uno es menos articulado, más blando e infantil, y el otro más desarrollado, más duro y anguloso; pero puesto que no se los considera en relación con la idea cabe pensar en un tercer lenguaje, un cuarto lenguaje, etc., cada uno serie de tales formas de exposición.

A eso se suma que el mito, según esta concepción, está enteramente a merced del expositor, es libre creación suya, pudiendo este quitar y agregar según lo que a él se le ocurra que es adecuado para el oyente. Pero es imposible que ese sea el estatuto de lo mítico en Platón. Lo mítico cuenta aquí con una significación mucho más profunda, y eso lo comprobamos tan pronto como consideramos que lo mítico en Platón tiene una historia. Así, en los primeros y más tempranos de los diálogos, a veces lo mítico no se presenta en lo más mítico, en cuyo caso prevalece su opuesto, y otras veces se presenta vinculado a su opuesto, lo abstracto, aunque totalmente desvinculado de éste en otro sentido. Después desaparece por completo en todo un ciclo de diálogos en los que, si bien de un modo totalmente distinto al de los diálogos tempranos, se hace presente lo dialéctico, y vuelve finalmente a emerger en los últimos trabajos de Platón, aunque más profundamente vinculado a lo dialéctico. Para hablar de lo mítico en Platón, por tanto, debo volver primero a los diálogos que acabo de abandonar. En éstos se lo encuentra vinculado a su opuesto, lo dialéctico abstracto. Así, por ejemplo, cuando en el *Gorgias*, habiendo luchado los sofistas con desesperada furia y creciente «desvergüenza», habiendo Polos superado en insolencia a Gorgias, y Calicles, a su vez, a Polos, todo acaba con una exposición mítica de la condición posterior a la muerte: ¿Pero cuál es entonces el estatuto de lo mítico? Pues es obvio que en estos diálogos, lo mítico no es tanto una libre creación de Platón,

¹⁴ Este mito aparece en Platón, además, en tres oportunidades; cf. Simplicius, ed. *Platonism*, p. 177. *Nullum Disproportionem feriamus inter partem etiam vi. quo minime censui Reprehensum Cicerone Romanorum ab utroque dicitur esse. Platonis autem cum una una veritas a. subire de mitem, in Platonem, Gorgia, de Republica. Alapudque singulis tantum locum esse.*

ber. Su leyenda sobre el ultramundo del *Polos*, del *Gorgias* y de *La República*. Esta debe ser es-

a los poetas²⁰. De manera que la cosa no es tan fácil. La duda, rectificación reside, sin embargo, en la consideración de la obra

negativo, la aportación de la música será mucho mayor, como la totalidad y su espacialidad inmediata en cuanto tal. Y este es exactamente el carácter con el que lo místico cuenta también en los representaciones del Pedro²¹, la infinidad espacial visualizada en el Gorgias y en el Fedon como representación de la existencia de

vaive e intenta entonces repartir hasta a ideas; cuando esto, por su

mente presente, en el espacio. Lo místico es, pues, el encastillamiento de

ideas en el instante del contacto. y no se adecua a reflexión alguna. Lo mismo se comprueba al considerar el Gorgias y el Fedon. La exposición mística de la existencia del alma después de la muerte no se

en lo místico puede ser caracterizada como deseo, como apetito, como la mirada descansa dir vida a la idea, lo místico es entonces e fructífero abstracción de la idea. La idea desciende y flota sobre el individuo como una nube de ascensión. En la medida en que hay en este estado del individuo, sin embargo, una vaga abstracción, un lejano presentimiento de una conciencia reflexiva, un rumor misterioso y casi inaudible, en tal medida se da a cada instante la posibilidad de que lo místico experimente una metamorfosis.

estos experimentos no era la idea. Si una vez que la conciencia ha despertado, la imaginación ahora por su parte retorna a esos sue-

Este es, en mi opinión, el estatuto de las exposiciones místicas en los diálogos constructivos. Por empezar, lo místico se incorpora a lo dialéctico, ya no está en pugna con lo dialéctico ni se basta de modo estricto, apenas con lo dialéctico* de manera tal que tanto a dialéctica como lo místico se elevan a un orden de cosas superior. Por eso es muy posible que lo místico contenga algo de lo tradicional. Lo tradicional es como una canción de cuna que pasa a formar parte del sueño; pero es algo propiamente místico en aquellos instantes

quiera. La imaginación, respecto de la cual sería unomodo propiamente el místico.

en que el espíritu avanza sin que nadie sepa de dónde viene ni

Se puede llegar a una consideración semejante de lo mítico partiendo de lo figurativo. En una época reflexiva, por cierto, en que sólo raramente y a su pesar lo mítico se hace presente en la exposición reflexiva, se ve lo evocar, como si se tratase de un fósil anheladamente, una forma extraña de existencia extenuada por la duda, tal vez nos maraville pensar que lo imaginario pudo desempeñar alguna vez un papel tan importante. Pero cuando la imagen va extendiéndose y alojando más y más dentro de sí, trata entonces al espectador a regañar en ella, a anticipar un goce que la inquietud reflexiva no proporcionaría tal vez tras un largo desvelo. Y cuando, finalmente, logra tener la certeza que la existencia toda se hace visible en ella, la imagen es entonces el movimiento retrogrado hacia lo mítico. La filosofía de la naturaleza da a menudo ejemplos de ello; así los *Portale in Karikaturen des Heiligsten* de H. Steiner²², por ejemplo, presentan una de esas grandiosas imágenes en las que la existencia natural se transforma en un mito acerca de la existencia del espíritu. La imagen desborda al individuo en un estado en el que carece de realidad; en este caso, y

Y por mucho dar el pensamiento se puede de revisar los detalles, por más ingenioso que sea al combinarlos, por más grato que le resulte instaurar a sí su existencia, aun así no es capaz de tomar distancia respecto del conjunto y de dejar que aparezca breve y fugaz, en la esfera de la pura poesía. Esto con el fin de mostrar que lo mítico puede darse también en un individuo aislado. Su forma protoplásmica. Desde luego, debe haberse dado en la evolución de los pueblos; pero recordemos que sigue siendo un mito solo en tanto que ese mismo proceso se repite en la conciencia de los pueblos, al reproducir ésta, como en un sueño, el mito de su pasado. Cualquier intento de considerar el mito de manera histórica muestra ya que la reflexión ha despertado, y matado al mito. Lo mismo que el cuento de hadas, el mito reina solamente en la oscuridad de la imaginación, a quien es muy posible, desde luego, que le siga habiendo elementos míticos durante un tiempo una vez que el proceso histórico ha despertado y el interés filosófico ha cobrado conciencia.

Si éste es el estatuto de lo mítico en Platón, no será difícil ponderar a la pregunta de si lo mítico pertenece a Platón o a Sócrates. Creo que me atrevo a responder en mi propio nombre y en el de los lectores: no pertenece a Sócrates. Si recordamos además que, según el testimonio de los amigos, el veintidurero Platón combatía con una productiva vida poética al ser llamado por Sócrates a un abs-

ta pasividad y en su pasiva actividad, se haya hecho notar en

una máxima fuerza y especificidad en las obras contemporáneas o más próximas a Sócrates. Éste es justamente el caso; pues mientras lo mítico sumiere sus derechos con mayor obstinación y rebelión en los primeros diálogos, en los constructivos se ha rendido a pleno régimen de una conciencia comprensiva. Los mejores contemporáneos de Platón me darán la razón, por tanto, cuando digo que el desarrollo platónico en el sentido más estricto comienza con la dialéctica que se presenta en el *Parménides* y en los diálogos pertenecientes a ese ciclo, y en mine con los constructivos. Pero ya hemos visto antes que la dialéctica contenida en estos es esencialmente diferente de la hasta aquí descrita. De ahí que lo mítico de los primeros diálogos deba ser considerado, respecto de la totalidad del desarrollo platónico, como una suerte de preexistencia de lo ideal, asumiendo lo que aquí se destaca, lo mítico de los primeros diálogos

ción, mientras que la posterior y auténtica dialéctica platónica podría ser oportunamente comparada a la maduración, entendida especulación no llega nunca a madurar del todo en Platón, es por-

Examinaré ahora brevemente la parte mítica de un par de diálogos. De más estaría recordar que no se la llama mítica por el hecho de que en ella se haya referencia a algún mito, pues que se mencione un mito en una exposición no hace que la exposición sea mítica; tampoco porque se sirva de un mito, pues el hecho de servirse de un mito muestra ya que uno se encuentra fuera de él, a exposición tampoco se vuelve mítica porque uno quiera hacer del mito un objeto de creencia, pues lo mítico no apunta tanto al conocimiento

ésta, y sólo cuando, de este modo, la exposición oscila entre la producción y la reproducción imaginativa, sólo entonces la exposición

za con el relato de Diótima. Pues bien, ése no es mítico porque haga referencia al mito de Eros en tanto que engendrado por Poros y Penia, pues no se trata de que en los discursos precedentes se hubiese restado importancia a las leyendas relativas al origen de Eros²³. La definición que ahora se da de Eros, sin embargo, es ne-

Primo, y 701.
Parte de la obra de

El libro primero de La república

de la parte, que se encuentra en el, está en la siguiente forma

para el lector de la obra, que es la siguiente



+
 Imagen con la que se ilustra en la obra "El arte de la guerra" de Sun Tzu, donde se describe la importancia de la estrategia en la guerra.



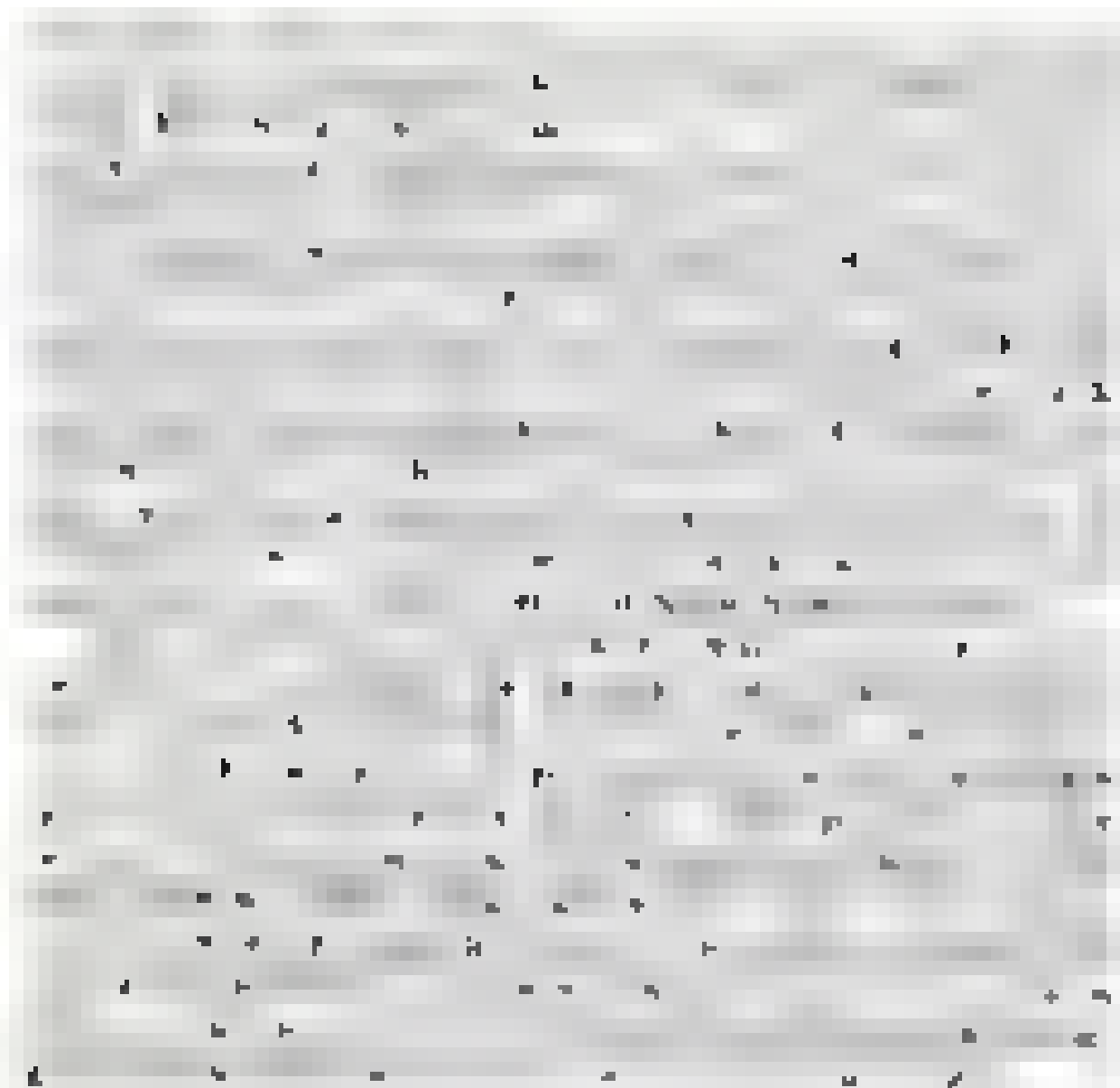
Imagen con la que se ilustra en la obra "El arte de la guerra" de Sun Tzu, donde se describe la importancia de la estrategia en la guerra.



un objetivo propio que se le exige que el de la familia

en su manifestación, pero lo dejan Rosales en la ultracuración en su

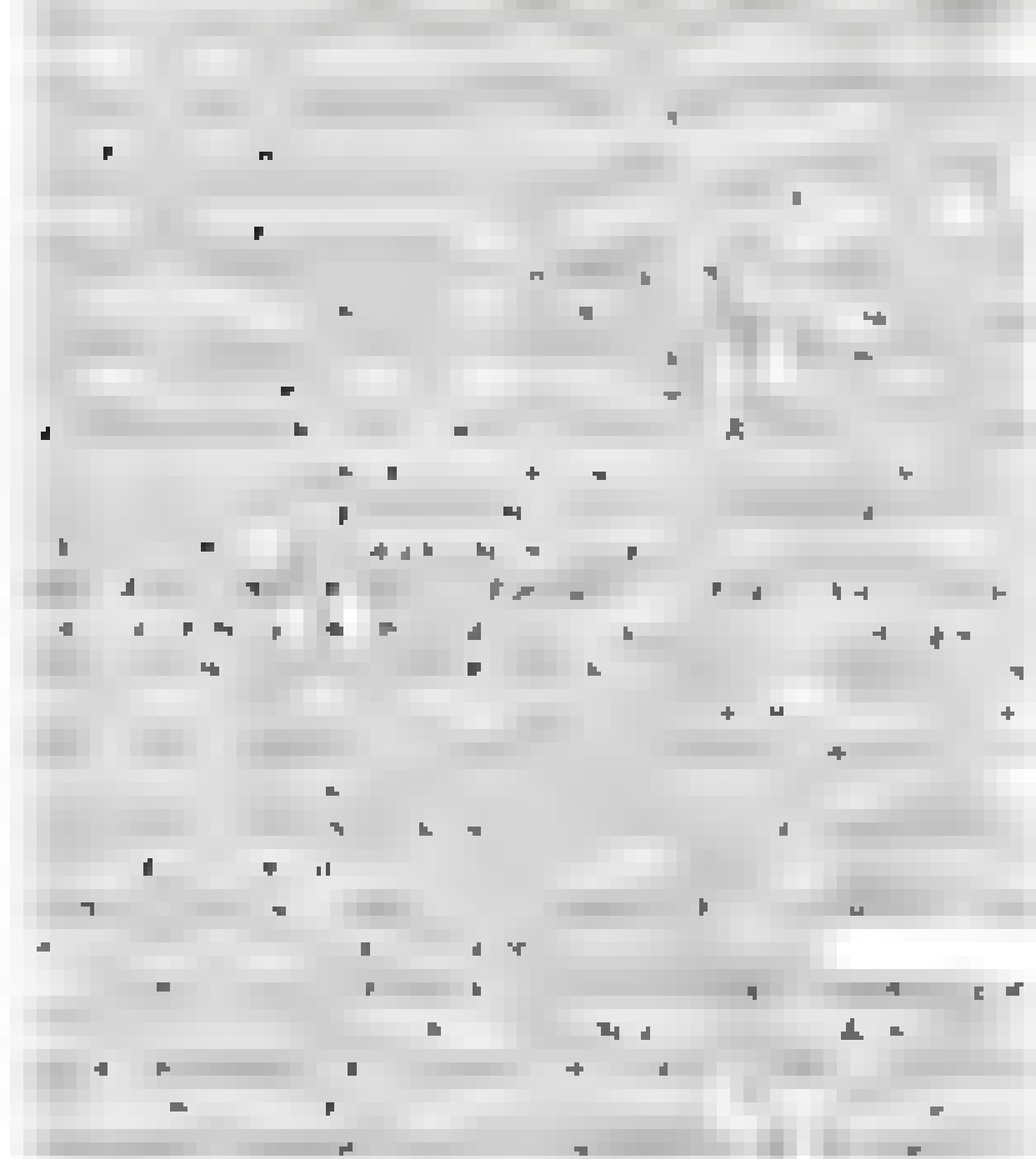
de primer libro. Pero el mundo que se le da para manifestar que hay



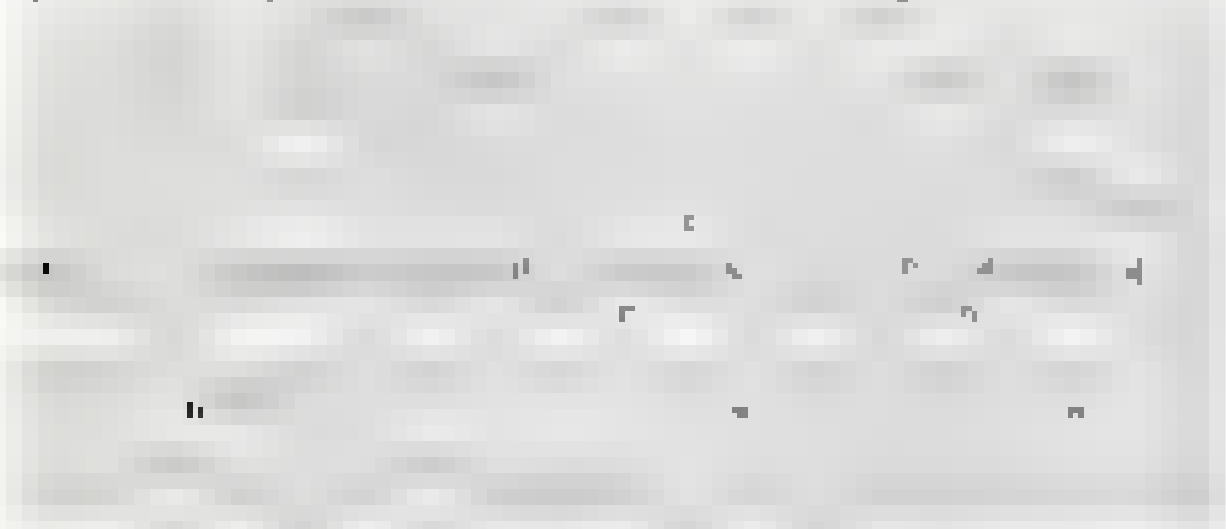
Hydrophorus marginatus



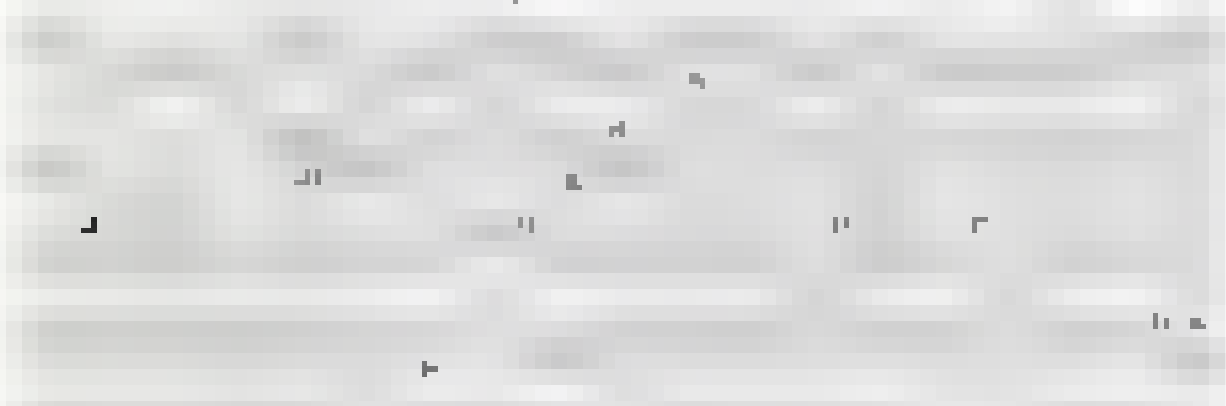
er porcel, del Saurauy mal. La mayoria de los eruditos. 10



de les delimitar, amb l'objectiu de ser efectives. Considerant així mateix
 que la informació que s'ha obtingut amb les dades recollides permetria que l'ajuntament



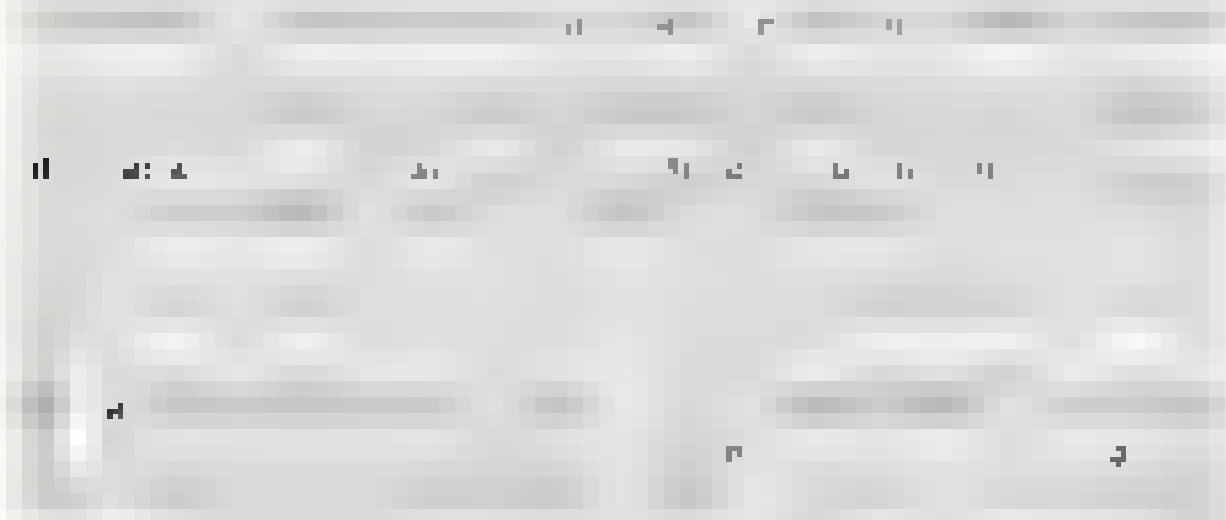
comissaris i els tècnics que poden constituir la base de la



de la zona de l'Estació de Platan, amb l'objectiu de ser efectives. Considerant així mateix

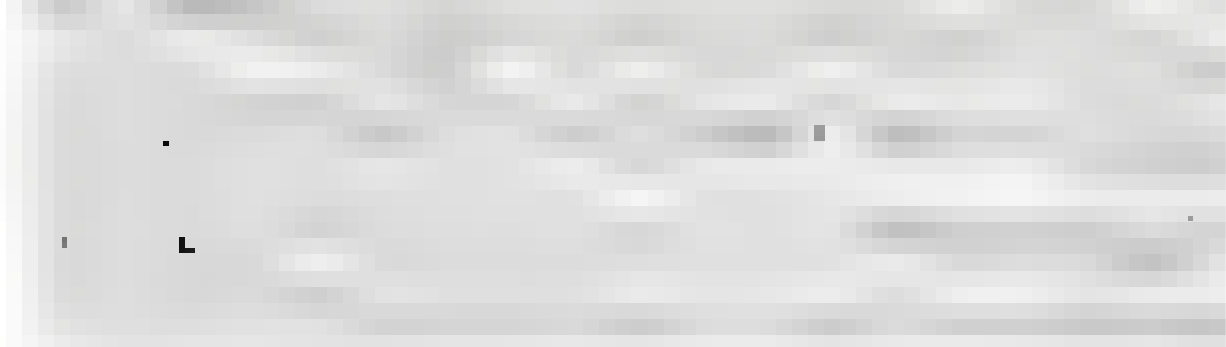
que la informació que s'ha obtingut amb les dades recollides permetria que l'ajuntament

comissaris i els tècnics que poden constituir la base de la



de la zona de l'Estació de Platan, amb l'objectiu de ser efectives. Considerant així mateix
 que la informació que s'ha obtingut amb les dades recollides permetria que l'ajuntament

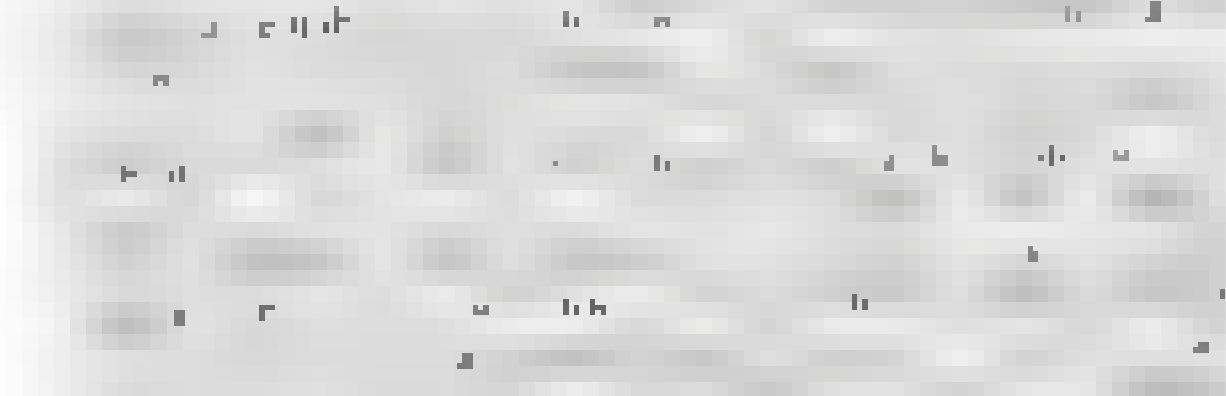
de la zona de l'Estació de Platan, amb l'objectiu de ser efectives. Considerant així mateix
 que la informació que s'ha obtingut amb les dades recollides permetria que l'ajuntament



de la zona de l'Estació de Platan, amb l'objectiu de ser efectives. Considerant així mateix

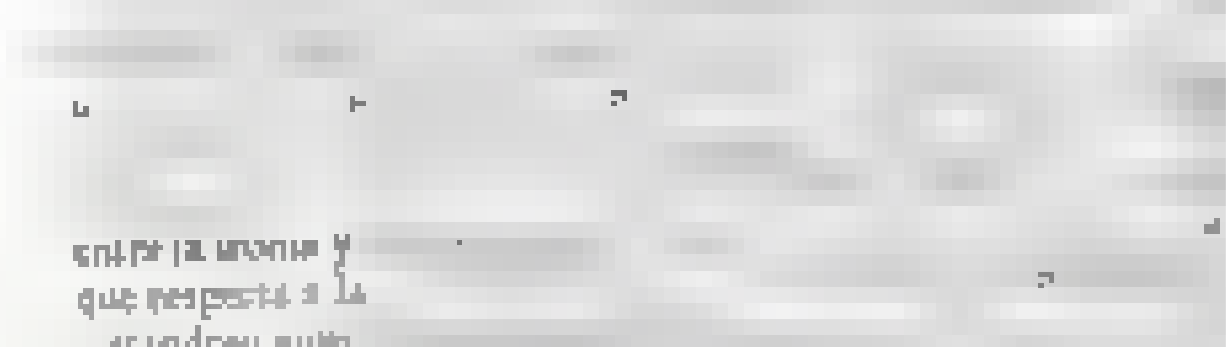
que la informació que s'ha obtingut amb les dades recollides permetria que l'ajuntament

comissaris i els tècnics que poden constituir la base de la



de la zona de l'Estació de Platan, amb l'objectiu de ser efectives. Considerant així mateix

que la informació que s'ha obtingut amb les dades recollides permetria que l'ajuntament



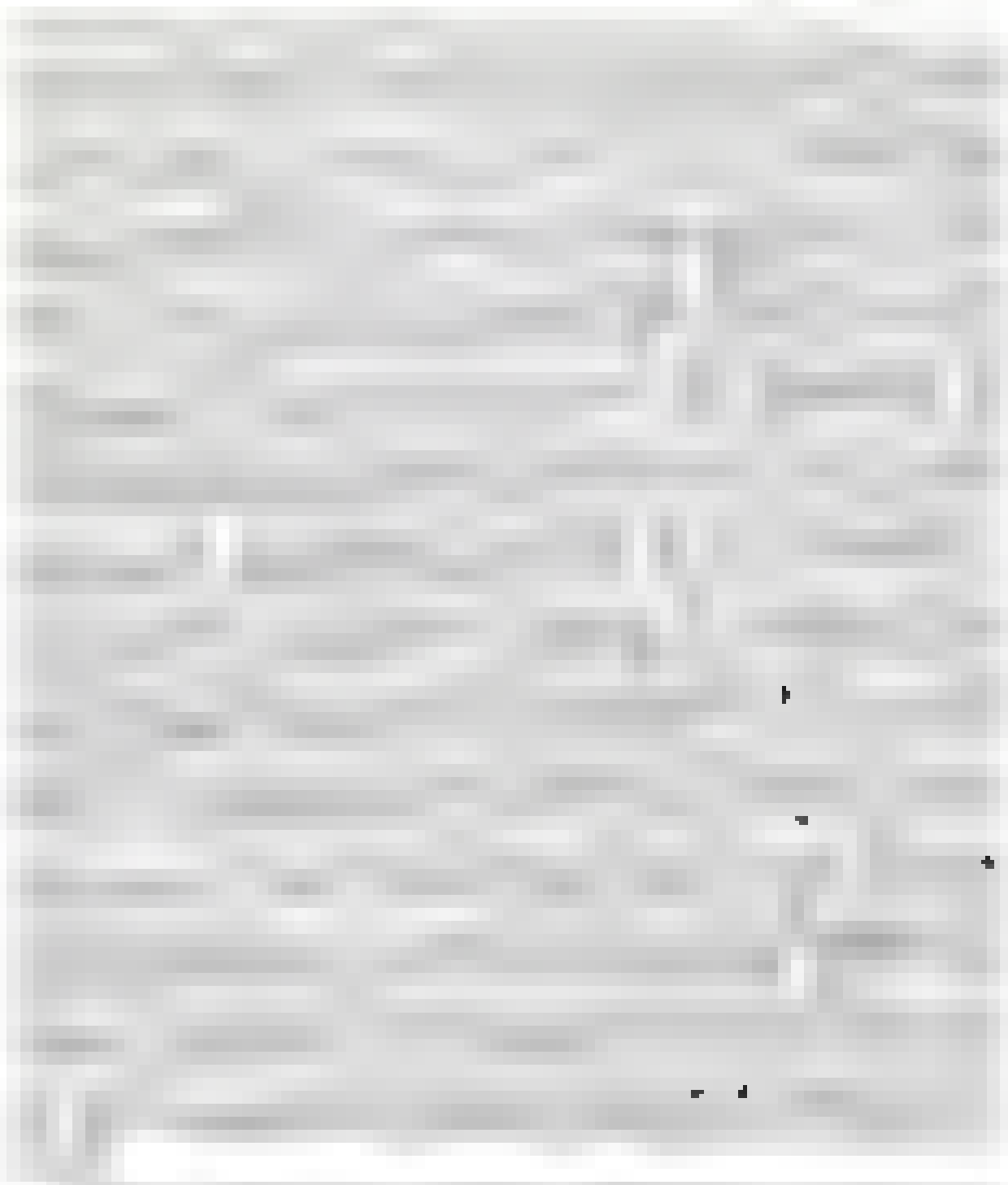
de la zona de l'Estació de Platan, amb l'objectiu de ser efectives. Considerant així mateix

que la informació que s'ha obtingut amb les dades recollides permetria que l'ajuntament

comissaris i els tècnics que poden constituir la base de la

de la zona de l'Estació de Platan, amb l'objectiu de ser efectives. Considerant així mateix

que la informació que s'ha obtingut amb les dades recollides permetria que l'ajuntament



El edificio que se ve en esta foto es el Ministerio de Educación.
 El edificio del. naturalmente, no se ve la idea. Lo que

El edificio es un edificio de oficinas, de hecho, es un edificio de oficinas.

El edificio es un edificio de oficinas, de hecho, es un edificio de oficinas.

El edificio es un edificio de oficinas, de hecho, es un edificio de oficinas.

[illegible]

1. **Definizione di "Cultura"**
 La cultura è l'insieme di conoscenze, valori, tradizioni e comportamenti che caratterizzano una comunità o una società.

2. **Importanza della Cultura**
 La cultura è fondamentale per la coesione sociale, l'identità e lo sviluppo di una comunità.

3. **Elementi della Cultura**
 Gli elementi della cultura includono:

- **Valori:** Principi guida che influenzano il comportamento.
- **Tradizioni:** Pratiche e usanze trasmesse di generazione in generazione.
- **Arte e Letteratura:** Espressioni creative che riflettono la cultura.
- **Religione:** Sistemi di credenze e pratiche spirituali.
- **Costumi e Abitudini:** Comportamenti quotidiani e rituali.

4. **La Cultura e lo Sviluppo**
 La cultura può essere un motore per lo sviluppo economico e sociale, promuovendo l'innovazione e la cooperazione.

5. **Conclusione**
 La cultura è un patrimonio prezioso che deve essere preservato e promosso per il benessere delle comunità.

determinaciones de la vida o de la idea, y que por eso goza
mente de una libertad que se despoja de las cadenas que la continuan-
imponen*, diáfana que, en su abstracción, es un mero poder,
un monarca sin vena que se regocia en la sola posibilidad de re-
a todo en el instante en que parece poseerlo todo, si bien

consecuencias, ni teme al futuro, pues es tan rápida para olvidar que
la que nada le falta, que nada desea, autosuficiente, solvía y logar

La conciencia de esta fatuidad, que además de ser un símbolo el
coro sea, a la vez, irónicamente consciente de ser algo más que eso

*notwendig der wahrhafte Sinn verborgen, und er erblickt in ihnen
nur das Symbol, nimmt diese Gestalt, in welche sich derselbe aus-
sichtlich" hält für sein wahrhaftes Wesen, und giebt sich ihm ver-
trauensvoll und arglos hin, nicht ahnend, daß es²⁵ nur ein Schein
sei, welcher ihm für die Wahrheit geboten wird. (Die Schuld des
Subjects besteht aber gerade darin, daß es sich arglos diesen tau-
schenden Mächten hingiebt, und unvorsund ist über das Wesen, wel-
ches diesen Schein herauskehrt [«En cambio, el verdadero sentido
queda por necesidad oculto para quien desconoce esa oposición;*

ma que aquélla premeditadamente asume, y se presta a ella confa-
da e ingenuamente, sin presentir que lo que se le ofrece como ver-

precisamente en el hecho de prestarse de manera ingenua a esos po-
deres engañosos y desconocer la esencia de la que procede esa apa-

cosa relativa a su constitución, qué es lo que designa de

manera figurativa. El coro representa nubes, pero las nubes repre-
sentan a su vez diversos objetos y tienen, al comienzo de esta pieza,
forma de mujeres. Pero, por lo visto, Sócrates habla de esas formas
de las nubes muy en tono de broma, lo cual es muestra suficiente de
que estas no tienen *ninguna validez para él*. Lo que venera, aquello
a lo que aplica el predicado de diosas, es la nebulosa desprovista de
forma, aquello que Estrépsades muy acertadamente designa como
niebla, rocío, vapor. Lo que retiene, por tanto, es lo informe mis-
mo. Así, pues, el conjunto de las formas asumidas por las nubes es
como un conjunto de predicados que pueden aplicarse de manera
coordinada sin que haya entre ellos vinculación alguna, sin relación
de consecuencia interna, sin que nada llegue a configurarse en
suma, un conjunto de predicados rectables. Así como Sócrates, se-
gun vimos en nuestra indagación anterior, alucizó la idea de mane-
ra tal que, sin embargo, ningún predicado mantenía y revelaba
lo que está era propiamente, sino que cada predicado era como un
vestigo que guardaba silencio ante la magnificencia de aquélla, me
parece que esto mismo es lo que Aristófanes sugiere acerca de la re-
lación entre Sócrates y las nubes. De hecho, lo que queda cuando se
hacen desaparecer las diversas formas de las nubes es la nebulosa
misma, la cual es una muy buena caracterización de la idea de Só-
crates. Las nubes se muestran siempre bajo alguna forma, pero
Sócrates sabe que la forma es lo inesencial, y que lo esencial es lo
que está detrás de la forma, así como lo verdadero es la idea y los
predicados como tales no tienen nada que decir. Pero lo que es ver-
dadero, entonces, nunca aparece en un predicado, nunca es*. Si a
partir de aquí consideramos el símbolo del coro, las nubes, y vemos

que son producciones, si, por un individuo, pero que son también

hecho de que las nubes flotan sobre la tierra, la variedad de sus for-
mas, denota precisamente la contraposición entre lo subjetivo y lo
objetividad del antiguo helenismo, donde lo divino tenía en sentido

un aspecto subjetivo y un aspecto objetivo que se ha de asumir. A 424i το Νέφος τινὲς καί

αὐτοκίνητος φῶς τινὲς ἔχει, «con luz», y el punto de Aristófanes es precisamente el mismo cuando

estirado sus pies sobre la tierra, según figuras determinadas, delimita cubre en tanto que poder objetivo que no llega a encontrar un lugar

admisión a ésta, y el sujeto, Sócrates, que suspendido por encima del suelo en una cesta²⁵ aspira a ascender a aquellas regiones, temiendo que la fuerza terrestre pueda socharle los pensamientos o, si prescin-

subjetividad (ἡ φροντὶς ἀπὸ τῆς γῆς οὐκ ἐκπνεύσκει)²⁶. Esto, sin embargo, será tratado más tarde cuando, a partir no ya del coro sino del personaje en cuestión, aclararemos mejor qué es lo que hay de relevante para la idea en la curiosa localización de Sócrates.

! Puesto que en el coro se encuentra ilustrado todo el nuevo orde de cosas que desplazaría al antiguo helenismo, podrá darse mejor respuesta a la pregunta de si Aristófanes quiso burlarse de los sofistas a través de la máscara de Sócrates. Es obvio que esto, en todo caso, no debe entenderse en el sentido de que Aristófanes habría acogido meramente el nombre de Sócrates para presentar a un retrato que no se le parezca en modo alguno. Si se tiene en cuenta, en cambio, que en cierto sentido Sócrates y los sofistas estaban en la misma posición, y que Sócrates destabilizó a los sofistas precisamente pudiendo en primera la posición de estos, aniquilando la unanimidad en la que reposaban, y que, al derrocar a los sofistas, Sócrates fue en cierto sentido el más grande de los

Pero fue así sólo en virtud de una profunda como como esta identificación pudo producirse. Pues concebir a Sócrates, el más airado de los enemigos de los sofistas, no ya como su apologeta sino como su maestro, a lo que por cierto fue en algu-

²⁵ Cf. v. 235.

ἀσπὴν κατακλῦμας ἐπὶ τοῦ δαίμονος ἵσταται
ἐν τῇ ἀπὸ τοῦ αἵματος ἀνελκόμενῃ ἀνδραγαδίᾳ

ἐκείνου δὲ τῆς ἀποκρίσεως ἐπὶ τῇ ἀποκρίσει
Sócrates: —Nunca habré yo después a desmoronado los fundamentos

²⁶ Que así el uso de esta expresión produce que los Sócrates utilizan en relación con el conocimiento ἀπὸ τῆς γῆς οὐκ ἐκπνεύσκει —conciencia de los fundamentos que se pierden—, p. 236.

La extrema confianza, poemas, de que alguien que combate una tendencia, si bien precisamente porque hasta cierto punto se adhiera a ella, sea concebido como su representante, encierra tanta intencionalidad o irreflexiva ironía que convendría no perderla de vista totalmente. Esto debe bastar al respecto. Y es que Sócrates se pierde entre los sofistas sólo en la medida en que se toma al coro como punto de partida si seguimos a caracterización personal de Sócrates contenida en la pieza misma, éste surge con o más suaciedad.

Por lo que respecta al argumento de la pieza, cabe presentarlo de manera bastante breve: nunca más en la presente investigación puesto que aquí se trata de dar cuenta del mismo sólo en la medida en que el tema, habiéndose más fijo a través muy, arroje alguna

opción aristocrática de Sócrates. Un honesto campesino, Estrepsíades, ha caído en dificultades económicas a causa de un matrimonio poco conveniente. Su hijo Fidípides, con su afición a los caballos, ha contribuido en gran medida a la ruina del padre. Siempre inquieto pensando en sus deudas, siempre preocupado por deshacerse de ellas, Estrepsíades se revuelve vanamente en busca de una salida, cuando de repente comienza a imponerse en Atenas la idea de la nueva sabiduría, y el poder que ésta tiene de discutir a favor y en contra de cualquier cosa despierta repentinamente en él la ilusionada esperanza de encontrar así su salvación. Su primer objetivo es entonces hacer que Fidípides aproveche los frutos de esta moderna enseñanza, pero puesto que éste se muestra reacio a hacerlo resuelve dirigirse el mismo al ἀποκρίστητον. Se ocupa con uno de los discípulos, quien le transmite también su favorable opinión acerca de la escuela. Son tantos los rasgos ingeniosos

no en su condición de modesto campesino; pero una pieza

una con sus variaciones, y con impaciente entusiasmo solicita que le presenten a Sócrates²⁷. Después de una prueba preliminar l ten-

ἐκείνου δὲ τῆς ἀποκρίσεως ἐπὶ τῇ ἀποκρίσει

ἐκείνου δὲ τῆς ἀποκρίσεως ἐπὶ τῇ ἀποκρίσει, ἐκείνου δὲ τῆς ἀποκρίσεως ἐπὶ τῇ ἀποκρίσει
ἐκείνου δὲ τῆς ἀποκρίσεως ἐπὶ τῇ ἀποκρίσει, ἐκείνου δὲ τῆς ἀποκρίσεως ἐπὶ τῇ ἀποκρίσει

apare que muestra, que quiere ser su discípulo, y luego, sobre la puerta del templo en forma que esta vez Estrepsíades vuelve del ἀποκρίστητον

[illegible][illegible][illegible]

1. The author

11. *Journal of the American Medical Association*, 277, 1996, 1000-1001.

1. *Journal of the American Medical Association*, 1997; 278: 1039-1044.

70. How do you feel about the way the company is doing?

—Nicht, doch ich habe eine Vision, ich habe eine Vision...

5. $\frac{1}{2}$ of the 400 members of the club are female. How many male members are there?

Ele acha a concepção essencialista de la vontade demasiado estreita de pensar quanto ao mundo. Eu.

hace votos de agradecimiento a Sócrates por los grandes progresos que el hijo ha hecho. Pero la amenazadora realidad se acerca más y más, y finalmente se hace presente bajo la severa figura de dos personajes. Loco de alegría al ver la fuerza dialéctica con la que Eudípides apura las fechas de vencimiento* y dando crédito a un no olvidado ingenio de las preguntas y respuestas que él mismo aprendiera en el *diogenetikon*, se aventura al encuentro de aquellos dos fatales representantes de una triste realidad. Pero Pasion y Amintas son demasiado hombres del dinero como para dejarse engatusar por semejante pizarro, dan todavía suficiente crédito a la realidad como para temer que no les sea dado lo que es suyo por una vía que, si bien es la de la dialéctica, será la de la justicia. Si Estrepsíades, sin embargo, puede entregarse a la alegría de haber obtenido lo que deseaba, el poeta se tiene reservada aún una pequeña propina, un excedente totalmente inesperado resultante de los grandes progresos que Eudípides ha hecho gracias a las lecciones de Sócrates. Eudípides ha llegado, en efecto, a una realidad totalmente distinta de la realidad de los plazos, una realidad que Estrepsíades, por su parte, no desea ver alterada. El respeto filial y la obediencia a padre siguen, con ayuda de la dialéctica, el mismo camino que los plazos. Estrepsíades no puede oponerse al rigor de los silogismos.

10. *Επειδή είπα ότι η ζωή
 είναι ένας δρόμος με πολλές καμπές
 και ότι η ζωή είναι ένας δρόμος με πολλές καμπές
 και ότι η ζωή είναι ένας δρόμος με πολλές καμπές
 και ότι η ζωή είναι ένας δρόμος με πολλές καμπές
 και ότι η ζωή είναι ένας δρόμος με πολλές καμπές*

• **መስሪያቤት ለጥያቄዎች ምላሽ ማስገኘት**
 ለጥያቄዎች ምላሽ ማስገኘት ይጠቀሙ፡

Y qué es lo que ocurre? / Eisenstein El do-mo-y-huente. / Fuldstein

ද්විතිය - ද්විතිය සමහර විට මෙම අවස්ථාවේදී ආරක්ෂක පුළුල් කිරීමක් සිදු විය හැකිය. එනම්, පුළුල් කිරීමක් සිදු විය හැකිය.

	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022	2023	2024	2025	2026	2027	2028	2029	2030	2031	2032	2033	2034	2035	2036	2037	2038	2039	2040	2041	2042	2043	2044	2045	2046	2047	2048	2049	2050	2051	2052	2053	2054	2055	2056	2057	2058	2059	2060	2061	2062	2063	2064	2065	2066	2067	2068	2069	2070	2071	2072	2073	2074	2075	2076	2077	2078	2079	2080	2081	2082	2083	2084	2085	2086	2087	2088	2089	2090	2091	2092	2093	2094	2095	2096	2097	2098	2099	2100	2101	2102	2103	2104	2105	2106	2107	2108	2109	2110	2111	2112	2113	2114	2115	2116	2117	2118	2119	2120	2121	2122	2123	2124	2125	2126	2127	2128	2129	2130	2131	2132	2133	2134	2135	2136	2137	2138	2139	2140	2141	2142	2143	2144	2145	2146	2147	2148	2149	2150	2151	2152	2153	2154	2155	2156	2157	2158	2159	2160	2161	2162	2163	2164	2165	2166	2167	2168	2169	2170	2171	2172	2173	2174	2175	2176	2177	2178	2179	2180	2181	2182	2183	2184	2185	2186	2187	2188	2189	2190	2191	2192	2193	2194	2195	2196	2197	2198	2199	2200	2201	2202	2203	2204	2205	2206	2207	2208	2209	2210	2211	2212	2213	2214	2215	2216	2217	2218	2219	2220	2221	2222	2223	2224	2225	2226	2227	2228	2229	2230	2231	2232	2233	2234	2235	2236	2237	2238	2239	2240	2241	2242	2243	2244	2245	2246	2247	2248	2249	2250	2251	2252	2253	2254	2255	2256	2257	2258	2259	2260	2261	2262	2263	2264	2265	2266	2267	2268	2269	2270	2271	2272	2273	2274	2275	2276	2277	2278	2279	2280	2281	2282	2283	2284	2285	2286	2287	2288	2289	2290	2291	2292	2293	2294	2295	2296	2297	2298	2299	2300	2301	2302	2303	2304	2305	2306	2307	2308	2309	2310	2311	2312	2313	2314	2315	2316	2317	2318	2319	2320	2321	2322	2323	2324	2325	2326	2327	2328	2329	2330	2331	2332	2333	2334	2335	2336	2337	2338	2339	2340	2341	2342	2343	2344	2345	2346	2347	2348	2349	2350	2351	2352	2353	2354	2355	2356	2357	2358	2359	2360	2361	2362	2363	2364	2365	2366	2367	2368	2369	2370	2371	2372	2373	2374	2375	2376	2377	2378	2379	2380	2381	2382	2383	2384	2385	2386	2387	2388	2389	2390	2391	2392	2393	2394	2395	2396	2397	2398	2399	2400	2401	2402	2403	2404	2405	2406	2407	2408	2409	2410	2411	2412	2413	2414	2415	2416	2417	2418	2419	2420	2421	2422	2423	2424	2425	2426	2427	2428	2429	2430	2431	2432	2
--	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	---

Figure 1. The effect of the initial concentration of the monomer on the polymerization of α -methylstyrene initiated by BuLi in THF at -78°C . The polymerization was carried out in the presence of 1.0×10^{-2} mole/l. of BuLi in THF at -78°C . The polymerization was carried out in the presence of 1.0×10^{-2} mole/l. of BuLi in THF at -78°C . The polymerization was carried out in the presence of 1.0×10^{-2} mole/l. of BuLi in THF at -78°C .

P	9	0	7	0'	P	'	2	0
P1	'	.06	.70	.10	30	5	3	0

[illegible][illegible]

3. $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$

mos de Fedipides, que así como antes se mostraron capaces de ganar de la manera más efectiva posible; pues una paliza, como suele decirse, es un bien inapropiable y se demuestra por sí sola hasta el punto de no dejar lugar a dudas. Y si bien Fedipides había mostrado a padre en su negativa a devolver el dinero prestado, ahora una parte de la deuda por el principio de una paliza que le promanara a la nueva sabiduría, la vergüenza ha despertado y se alarma sobre su victoria que, a su vez, interrumpe en el *opavtiethpion*, la acción, y ahí termina la pieza.

La acción reside, obviamente, en ese algo que Estrepisades busca como fruto de la especulación, algo que, según la noción que el tiene al respecto, debe resultar de todos esos movimientos. Pues así como en la esfera misma del intelecto los movimientos emprendidos por Sócrates muestran ser movimientos sin significado, inadecuados para postular alguna cosa, esto mismo se manifiesta de manera aún más clara en el universo de Estrepisades, quien ha caído en la desesperada idea de que algo en sentido finito y mundano*

* Este punto ver el momento de dar lugar a una interpretación del ya citado y muy controvertido párrafo relativo a la capa que destruye, según el dicto de los discípulos, al trabajo de la es-

debe resultar de todo eso, esperando, para recordar el lema de la filosofía actual, ganarse especulativamente los 100 reales kantianos o, en su defecto, deshacerse especulativamente de su deuda.^{40*} La ironía reside en ese algo que Estrepisades se gana especulando, y no de manera directa, indirectamente a través de la conocida paliza que, tan inesperada como fuese, se presenta con una necesidad a la que es imposible escapar. Si bien Estrepisades puede, por un instante, regocijarse en todos esos ingeniosos movimientos, lo que busca su mesurada a ma es *die Nutzamwendung* (la aplicación práctica), la cual por cierto no deja de hacerse presente, y bien allí donde él no la buscaba. Si tratamos de ver, sin embargo, qué clase de posición deja transcurrir la parodia, no se puede decir que sea la de la subjetividad, pues ésta aporta todavía algo, aporta todo el universo de un ideal abstracto; lo que designa es más bien una posición puramente negativa que no aporta nada. Las profundas observaciones que allí se realizan se extinguen como un relámpago en la nada, y la consecuencia que las sigue como una paródica sombra es que, por más que Estrepisades quiera obtener a lo, se trata de algo finito. Se ve un rendimiento finito que esta posición es tan incapaz de ofrecer como lo es respecto del beneficio espiritual que amaga con producir. Asumir, por tanto, que toda la actividad de Sócrates fue una actividad tonizante es aducir también que Aristófanes se ha manejado con total corrección al intentar concebirlo de manera cómica; tan pronto como es puesta en relación con el resultado, de hecho, la ironía se muestra de manera cómica si bien en otro sentido libera al universo de lo cómico. La dialéctica de la que se da prueba una y otra vez no es tampoco una dialéctica propiamente filosófica. No es una dialéctica, como la que, de acuerdo con nuestro desarrollo anterior, es propia de Platón, sino una *dialéctica meramente negativa*. Si Sócrates hubiese poseído aquella *dialéctica subjetiva* de Platón, habría sido totalmente erróneo por parte de Aristófanes concebirlo de esa

porque los libros romanos para la zona. Entre los se ve, por una parte, cómo se unió a la

que una vez estuvo, a saber de *trax* (es) de una copia). La otra muestra la atención sobre otra el hecho de que en ese caso el mundo no crece, puesto que no puede transformarse de una copia de terminadas pero su posición la dificultad.

* No se puede dejar de reconocer en Estrepisades, en este sentido, una reminiscencia a la *epistémé* pues pese a que muere del *opavtiethpion* a su casa ya haber aprendido nada tiene que se deba a un aprendizaje, y B55 y pero a que lo perdido como su casa como un *epistémé* (en el B57, E: *oia oia hupolúthra* *oia oia hupolúthra*) (-No lo he perdido, lo he ganado en la epistémé naturales de Fedipides, la es-

lo subjetivo, habría sido erróneo hacer que el individuo adoptara

Y esto es totalmente correcto. Pues si bien Sócrates tiene discípulos en las mules tanto como los tuvo en vida, éstos no tienen alguna con él, o, mejor dicho, él no tiene relación alguna con ellos*, no se brinda a ellos, sino que está siempre, en analogía con

por encima de ellos, alagándolos y repeliéndolos simultáneamente

ella no guardan proporción alguna con la misma. Aristófanes reco-

no sin las tontas ocurrencias o trucos de vulgar comedia y todo lo

* Por eso dice también en la Apología de Platón que nunca había sido enseñado nada ni aceptado discípulo alguno.¹⁴

¹⁵ Mírase observarse que Aristófanes, además, dispuso coherentemente un coro de manera que Sócrates desempeñara un papel más importante al comienzo que al final de la pieza y que, mientras que los personajes de Filóclares quedaban fuera de escena, la estructura de Euclepidides lo

suma, de lo que con nombre común podría uno llamar burla.

mente cómico en su contraposición a la más bien ingenua fe popular de "Carrepatides", cobrarán más tarde alguna significación. Lo más importante, sin embargo, es por una parte la concepción de Sócrates como *personalidad*, por otra la caracterización de aquello que resulta ser la cuestión principal en su enseñanza, lo *dialectico*, y finalmente la descripción de su *posición*.

Por lo que respecta a la primera, ya en ello hay una prueba de que Aristófanes no identificó a Sócrates con los sofistas; pues la sofística es el desenfrenado y la vage sobre de aquí a allá del pensamiento egoísta, y el sofista su jadeante sacerdote. Y así como el pensamiento eterno se disuelve, con la sofística, en una inmundicia de pensamientos, ese hormigueo de pensamientos se hace visible en un correspondiente hormiguero de sofistas¹⁶. En otras palabras hay nada que obligue a pensar en un sofista como uno solo; el *irista*, en cambio, es siempre uno solo; el sofista cae bajo el concepto de clase, de género, etc., el *ironista*, en cambio, bajo la determinación de la *personalidad*. El sofista está siempre sinóticamente atareado, buscando siempre arrapar lo que tiene delante; el *ironista*

en cambio, se retrae hacia sí mismo en cada instante particular, y en retraerse y su consecuente reflejo son precisamente una determinación de la personalidad. Por eso el sofisma es un elemento útil a la ironía, y ya sea que se sirva del sofisma para liberarse él mismo o para arracharles algo a los demás, el *ironista* asume en la ciencia ambos momentos, i.e., *gusa*. Y el *guse* es justamente la determinación de la personalidad, si bien el *guse* del *ironista* es el más abstracto de todos, el más vacío de contenido, mero contorno externo, la más vaga indicación del *guse* dorado de contenido absoluto, i.e., de la bienaventuranza. Por eso, mientras el sofista corre de aquí para allá como un atareado comerciante, el *ironista* camina orgulloso y absorto en sí mismo, gozando. Esto es señalado incluso por Aristófanes; pues al hacerle decir al coro que Sócrates es objeto de su especial atención, también hace que coloque a Sócrates a dis-

¹⁶ V. Jull en, *Antike Sokrates*, vol. *Antike Sokrates*.

tancia de otro acclamado favorito: Pródico. El coro marca la diferencia entre a Pródico debido a su saliduría y su discernimiento, a Sócrates, en cambio, «porque se pavonea por la calles mirando de reojo, y soporta el dolor de andar desnudo, y nos mira con ostentación»⁷. Pues bien, es perfectamente normal que Sócrates resulte ser en Aristófanes una personalidad cómica; pero tampoco lo falta el carácter *pietoso* propio de una personalidad, la autosuficiencia que hace que no necesite tampoco entorno alguno, sino que es un monólogo expuesto a las miradas. Lo que Aristófanes quiso presentar no fue una realidad contingente, no fue el cuerpo grosero de Sócrates, no fueron los célebres grandes pechos que el propio Sócrates consideraba un raro privilegio concedido por la naturaleza, pues eran magníficamente aptos para estar erguido sobre ellas, no fueron los ojos hundidos con los que, como él mismo observa, podía inspeccionar magníficamente su entorno, no fue el desafortunado aspecto exterior del que tan irónicamente se había provisto la naturaleza, y que Sócrates mismo concebía a su vez con tanta ironía; no, sino que lo que Aristófanes quiso indicar en este pasaje del coro fue una idea, y esto puede advertirlo cualquiera. Pero una personalidad desacadada como ésta *no es tampoco* denotación alguna de una *especialidad*, por lo demás, meramente *subjetiva* en la que, precisamente al desaparecer el Yo empírico y al despiagarse las determinaciones ideales del Yo puro, el individuo desaparece en cierta medida. El *ironista* es, en cambio, una profecía o una *abreviatura* de una *personalidad plena*.

En segundo lugar, por lo que respecta a la *diálexis* socrática tal como es descrita en la pieza, hay que recordar que aquí, naturalmente, sólo puede tratarse de ella en la medida en que cabe concebirla de manera puramente intelectual; no nos ocuparemos, en cambio, de todas las inmorales andanzas de las que una tal *diálexis* puede activamente hacerse cómplice cuando se pone al servicio de una voluntad corrupta. Aristófanes mismo debe de haber sido consciente de ello hasta cierto punto y, si éste no es el caso, no entiendo realmente cómo se liberará a Aristófanes de la antigua imputación de haber difamado a Sócrates. Pues por mucho y por más

⁷ Cf. v. 760.

Χιτώνες πρὸ γὰρ δι' ὅλους γ' ἀποκαλύπτουσι τὸν νῦν μετ' ἐμπροσθεν ὄντα

acertadamente que Sócrates haya sido concebido por Aristófanes en

ción y una frivolidad que tanto el antiguo como el nuevo hebreísmo debían necesariamente aborrecer, sería injusto, no sólo porque Sócrates se había ganado que se lo considerase el hombre más recto de Grecia, sino fundamentalmente porque la posición de Sócrates fue su dacha hasta tal punto *abstractamente intelectual* (lo que se muestra ya de manera subciente en la conocida concepción del pecado como ignorancia), que creo que sería más correcto, que, al tratar de concebirla, que se renunciara un poco a toda la grandilocuencia relativa a su virtud y nobleza de corazón, y que incluso se prestara

atención de las costumbres. Bötscher puede resaltar tanto como que

que no por eso Aristófanes resultará justificado; a menos que se quiera realzar lo cómico que hay en el hecho de que Aristófanes haya tomado con tanta seriedad algo que sólo a parir de un error pudo resultar tan perverso como resultó. También Aristófanes parece atribuir a Sócrates esa clase de neutralidad intelectual cuando

dipides debe ser iniciado en la doctrina socrática, aparecen como dos poderes enfrentados entre sí, y que Sócrates quede al margen de

evidentemente, un omeño vagabundo que a veces invierte su gran tiempo en las cosas más estúpidas consagrando su tiempo y sus fuerzas al más necio bizantinismo (λογὸν ἀκριβῆς σφινδύλον, «esas exquisitices y esas horas de pensamiento», v. 130), volviéndose a menudo tan indolente y perezosa, que asume más bien la forma de una ingenua adivinanza o de esa astucia experimental que suele ser objeto del insipido axioma de mentes vacías e inactivas, perdiéndose incluso con cierta enfermiza seriedad en esas finidades, razón por

ποδὸν γὰρ ὅτι καὶ θυσιῶν, καὶ καὶ χρόνον τε δαίτῃν

ταυτὰ δ' ὅταν εἰς ὁμοῦν πεσῇ,

νῦν δ' ἔστιν ἄνθρωπος

cia está entre estos dos extremos, y su valor es el que se ejerce en
 en y especulativa es unificante, la *diálexis negativa*, puesto que re-
 mite a la idea, es un mediador que no cesa de hacer transiciones
 r tanto en el alumno sólo dos propiedades cuyo posesión tam-
 apiedad de habla²⁵⁵. La respuesta de Estrepsiades a la primera pre-
 noria particularmente buena cuando alguien le debe algo), pero que
 en realidad una muy certera caracterización figurativa de esa forma
 de dialéctica. Pero es que esa dialéctica, desde luego, no tiene conte-
 nido alguno, y una magnífica caracterización de esto es la admoni-
 ción de Sócrates a Estrepsiades que en lugar de creer en los dioses
 debería creer sólo en el gran Vacío y en la Lengua²⁵⁶, relación que
 se fuera de lugar, y que recuerda aquella expresión de Grimm en
 cabeza hueca y la lengua como la lengua de una campana²⁵⁷.

[255] *Aléthea parrhesia y parrhesia con periphrasis, el contrapunto de la idea Las parrhesias y el re-
 pliegue sobre la misma. Y, asimismo, cuando alguien en un diálogo sin salida, y sólo dando*

la forma de las palabras que son aquí, manifestamos en estas palabras una caracterización de

*un élan d'indépendance même, même si ce n'est
 d'ailleurs l'indépendance de la parole*

[256] *Si bien el término *lógos* (las palabras) designa en este caso las expresiones de palabras, y por
 ende que Sócrates aparece como un Per Digni²⁵⁶ con sus
 masas que aquí existen en presencia de una campana, pueden darse, y que eso puede ser
 referido a una unidad dialéctica de base lingüística abstracta o al mismo*

[257] *XXV 463 y 464*

[258] *Por que el tono de la conversación es igualmente adecuado en ambos, Sócrates primero y*

Aléthea parrhesia, parrhesia, parrhesia

[259] *En el discurso de Sócrates en el diálogo, en otras palabras*

Por lo que respecta, finalmente, a la posición de Sócrates, Aristó-
 fanes ha comprendido muy bien su particular dificultad. Nos ha
 hecho entender el énfasis con el que Sócrates pudo decir *hōs poi-
 sōn mēn hēdōmēn* un punto de apoyo²⁵⁹. De ahí que el mito que
 ha asignado a Sócrates en el *apoviatēpion* sea el de una cesta col-
 gante²⁶⁰ (κρεμάσθαι v. 218), para no poca sorpresa de Estrepsiades.
 En efecto, ya sea que cuelgue del techo en una cesta o que simpla-
 mente²⁶¹ concentre la mirada en su interior, liberándose
 así hasta cierto punto de la gravedad terrestre, en ambos casos está
 suspendido. Pero ocurre que la caracterización de ese estar *suspendi-
 do* es intrínsecamente eterna, es una ascensión infinita que no se con-
 suma sino cuando se abre la entera región de lo ideal, cuando esa
 da fija del Yo sobre sí mismo hace que éste se ensanche en direc-
 ción al Yo universal, el pensamiento puro con su contenido. Es cier-
 to que el mundo es más ligero que el mundo, pero, por el otro lado,
 pertenece todavía al mundo, suspendido entre dos imanes como el
 sarcófago de Mahoma²⁶². Si la posición de Sócrates hubiese sido la
 de la subjetividad, la de la interioridad, habría sido étnicamente in-
 correcto concebirlo como lo hace Aristófanes de hecho, es cierto
 que la subjetividad está en suspenso en comparación con la sustan-
 tialidad del antiguo hebreísmo, pero esa suspensión es infinita, y ha-
 bría sido étnicamente más correcto presentar a Sócrates perdiendo-
 se en el infinito, y destacar así: cuán cómico sería que Estrepsiades no
 pudiese alcanzarlo con la vista, en lugar de presentarlo colgado en
 una cesta, ya que la cesta es como el soporte de la realidad empírica
 que el individuo necesita, mientras que la subjetividad, en su eternidad,
 gravita sobre sí misma, i.e., está infinitamente suspendida.

Para resumir la explicación concierne a *Las nubes* de Aristó-
 fanes, puesto que se le da la razón a Kutschera cuando se caracteriza
 la posición de Sócrates como la de la subjetividad, creo que la con-
 cepción de Aristófanes resultará más étnicamente verdadera y, por
 tanto, más justa²⁶³, y que será posible incluso apartar algunos de
 los obstáculos que de otro modo aparecen en esta pieza de Aristó-
 fanes, si se define más estrictamente esta posición como la de la ro-
 nia, i.e., si se evita que la subjetividad desborde en su riqueza y, an-
 tes que eso suceda, se le permite clausurarse equitativamente sobre sí
 misma en la ironía.

*crates sólo en su aspecto negativo. Geschichte der Philosophie, 2. A., p. 857. De haber bebido en
 Sócrates una particular de bebida platinica, es en verdad un mito que Aristófanes, por su-*

FENÓTOMO. PLATÓN, ARISTÓFANES

Por lo que respecta a la relación de Aristófanes con Jenofonte y Platón, nada que constituya el verdadero núcleo de la vida de Sócrates.

la nueva escuela, v, 192. οὐτοί δ' ἐπεβοῦνεν ὑπὸ τὸν Τάρταρον («Ésos existían las tenebras que hay más allá del Tártaro»), vuelve siempre con las manos vacías. En lugar de lo proterioso*, que con todo es todavía un certo esfuerzo, aparece aquí, lo ventajoso, que sólo añade y no particular en su relación con el individuo aislado que vela por sus propios intereses, y lo *mañoso*¹²⁴. cf. vv. 177 ss. Las consideraciones naturalistas que Aristófanes asigna a Sócrates recuerdan también, en ocasiones, los ensayos de historia natural de Jenofonte, siempre que se haga abstracción de la imputación de irrelevancia que sale a relucir en Aristófanes¹²⁵. Comparado con

en concordancia con cualquier valoración externa (pues, en un sentido, era demandado bueno y en

Platón, por tanto. Aristófanes quita, mientras que con Jenofonte, agrega; pero dado que en este último caso sólo se trata de magnitudes negativas, en agregar es en cierto sentido también un quitar. Si dejamos que las líneas trazadas en todo el desarrollo precedente, y ello siempre con vistas a un cálculo fundado en la mutua relación de estos tres autores, aparezcan ahora con mayor claridad y de uniren a magnitud desconocida, la posición que encarga en ese espacio intermedio y que al mismo tiempo lo llena, lo que vemos es más o menos lo siguiente: su relación con la idea es negativa, esto es, la idea es el límite de la dialéctica. Al conducir permanentemente el fenómeno hacia la idea (la actividad dialéctica), el individuo es repelido o huye de vuelta hacia la realidad, pero la realidad misma no tiene otra validez que la de ser permanentemente ocasión del hecho de que se quiera ir más allá de la realidad, lo que ocurre sin embargo, mientras que el individuo, en cambio, recupera para sí estos *molimina* [afanes] de la subjetividad, los coge dentro de sí para su *satisfacción personal*: pues bien, *precisamente esa búsqueda es la propia*.

dagación ha quedado atrás. Y en caso de que deba expresarse en pocas palabras su carácter, su significación como momento dentro de

oriente hacia una confrontación final. He sugerido así la posibilidad

con todo esto no he ido más allá de la posibilidad; pues por más

¹²⁴ Sigue que se trata, como en este caso, de encontrar un tratamiento a través de lo que puede llamarse una encrucijada en sentido estético, principal es decir, para hay que distinguir el fenómeno y distinguir el malestendido a través suya, lo que aparece el fenómeno por medio del que/malestendido y distinguir el fenómeno del malestendido por medio del fenómeno.

A partir de aquí, el análisis tendrá incluso otra forma. Sucede que me ocuparé de una clase de fenómenos que, en tanto que hechos históricos, no necesitan ser recuperados a través de los mementos de una concepción, sino sólo preservados en su inmutada esencia y dadas tal cual en el a. Podría decirse que, en esta sección, la concepción se hace real, pues ésta se realiza a través de esos datos históricos.

LA CONCEPCIÓN SE HACE REAL

[illegible]^a Buckle Above Red-Tide/Low-Low, Spruce Pine, pp. 643-677.

mente así, el Lic. Block, en el prólogo a su traducción de las *Memorabilia* de Jenofonte¹⁷, no ha podido tampoco resistir la tentación de explicar el curioso fenómeno; su opinión es que Sócrates misma creyó haber tenido dicho genio, y «que ese sentimiento fue una premonición o una especie de arrobamiento debido en parte a su peculiar fantasía y a su delicado sistema nervioso».

Hagamos primero una presentación de los hechos. Tanto Jenofonte como Platón hablan de esta característica. El término τὸ δαιμόνιον, como correctamente observa Ast (p. 483¹⁸), no es ni un mero adjetivo que uno podría completar sobreentendiendo ἐργον οὐρεῖον [poder, señal] o algo parecido, ni tampoco un sustantivo en el sentido de designar una esencia específica o propia, pues, que este término expresa algo totalmente abstracto, lo que se evidencia también en el doble modo en que se utiliza, la doble vinculación en la que aparece. A veces se dice τὸ δαιμόνιον μοι σημαίνει el demonio me indica a go; en otros lugares: δαιμονιον τι [algo demoníaco] o bien τὸ δαιμόνιον πύρεται [el demonio se me presenta]. Esto es por tanto lo primero que hay que notar, a saber que con este término se designa algo abstracto, algo divino que, precisamente en su abstracción, se eleva por encima de toda determinación, algo impronunciable y carente de predicados, puesto que no admite vocalización¹⁹ alguna. Si preguntamos además por su modo de operación, nos enteramos de que es una voz que se hace oír; pero esto no es a go en lo que se debe insistir, puesto que no se da a conocer en palabras sino que opera, en general, a la manera del sustituto. Por lo que respecta a su función, Platón y Jenofonte dan datos divergentes. Según Platón, el demonio alerta, previene, ordena abstenerse; cf. *Featro* (Ast, I B, 242b, c), *Apología* (Ast, 8 B, 12&d), *Alcibíades* (Ast 4 B, 103a, 124c), *Teages* (Ast 8 B, 128d,); según Jenofonte, también recomienda, instiga y ordena actuar (*Memorabilia* I, 1, 4; IV, 8, 1, *Apología* 12). Ast opina que en este aspecto habría que creer más a Jenofonte que a Platón, y quien no se dé por satisfecho con esto así se quedará estupefacto ante la siguiente cláusula de Ast (que desde su punto de vista es correcta y por demás convincente): *An sich schon ist es unglaublich, daß der Dämonion als göttliche Andeutung oder Abmahnung bloß abgemahnt habe; denn sollte Sokrates nur ein Vorgefühl des Unrechten, Unglücklichen n.s.w. gehabt haben, nicht auch eine lebendige Ab-*

mung des Glücklichen, die ihn nicht bloß zum Handeln antrieb, sondern auch mit begeistertster Hoffnung erfüllt!». Que el demonio en tanto que indicación o premonición divina haya sido simplemente disuasivo es algo de por sí inaceptable; de hecho, es de suponer que Sócrates tuvo sólo un presentimiento acerca de lo incorrecto, de lo desafortunado, etc., y no al mismo tiempo una nuda premonición de la futura que no sólo le impelia a actuar, sino que también le llenaba de exacta esperanza²⁰.²¹ Esto corre por cuenta de Ast; lo que yo, por mi parte, he de pedirle al lector es que note cuán importante es, en atención a la concepción total de Sócrates, que ese demonio apareciera sólo como alertante, no como incitante, esto es, como negativo y no como positivo. Si hay que elegir entre Jenofonte y Platón, creo que es mejor quedarse con Platón, en quien no cesa de decirse que la función de este demonio era sólo la de alertar²², y tomar el añadido de Jerófanés como un jenofontico descuido en el que éste, sin presentir la importancia del asunto, consideró, en su sabiduría, que ya que el demonio alertaba bien podía también incitar. De esa manera el tema de la demoníaca succumbe todavía más bajo la determinación de lo trivial; a Jenofonte, desde luego, debe habérle caído mucho mejor este discípulo «por un lado esto y por el otro aquello», «a veces esto y a veces aquello».

ton, puesto que responde en primera instancia a una ligeros sim-

arhumanidad. A esto se agrega que Sócrates, como bien se ve en el pasaje de la *Apología* en el que apela a la demoníaca para defenderse de la acusación de Meuros, fue consciente de la importancia de que lo demoníaco no hiciese otra cosa que alertar. Así explica, pues, el sorprendente hecho de que él, I que en lo privado estaba

«que di estos consejos y me metía en muchas ensas»²³, nunca se

tución viable de la relación negativa que lo demoníaco mantenía con

nera negativa con la realidad o, en sentido griego, con el estado. Si

cho que fuese capaz de ocuparse de la realidad²⁴. Esto guarda esen-

¹⁷ Este demonio ha dado que hablar también en los tiempos modernos y, según reconten un escritor de Neosolun, Lellus, un monje de la casa de París, novata suprema edicióne noma para poverini que d'acorde eran affetto de la finta grava corporee scholique no appelle Apollinaria.

¹⁸ Toda Platonis (Platonis Chironem concorda, ed. H. Sierheuer, t. II, pp. 24.

cua, relación con la custom de si Sócrates, como afirmaban sus acusadores, se oponía a la religión del Estado al admitir lo demoníaco. Y es obvio que lo hacía. Por un lado, era una actitud enteramente política para con la religión estatal griega colocar algo totalmente abstracto en lugar de la concreta individualidad de los dioses.¹ Por el otro, tra-

vida griega, que hasta en las más insignificantes de sus expresiones

esa divina elocuencia en la que todo hallaba resonancia, un silencio en el que solo a veces se dejaba oír una voz de alerta, una voz que (y en esto coincide acaso la potencia más profunda) no se ocupaba jamás de los sustanciales intereses de la vida estatal, que jamás se pronunciaba al respecto, sino que se ocupaba sólo (de los asuntos totalmente privados y particulares de Sócrates y, a lo sumo, de sus amigos,

Si nos apartamos de los ya mencionados eruditos fariseos, que cuecen el mosquito y se tragan el camello², y pasamos a los esfuerzos que el nuevo desarrollo científico hace en esta misma dirección, nos encontramos de inmediato con la notable diferencia de que éste se ha empeñado en plantear la interrogación desde dentro, en una tentativa no tanto de explicación como de comprensión. Naturalmente, la dificultad del demonio de Sócrates seguirá siendo inexplicable mientras se la trate por separado, mientras se la vea desde fuera, por más que muchos artífices de conjeturas la consideren necesaria e inevitable precisamente por eso; cuando se la ve desde dentro, en cambio, aquello que parecía como una barrera infran-

tante de la natura como del pensamiento, que le obliga a retornar

de Hegel³ expresa con toda generalidad, aunque con suma precisión, cómo hay que entender este carácter demoníaco: *Sócrates, indem er es der Einsicht, der Ueberzeugung anheimgestellt hat, den Menschen zum Handeln zu bestimmen, hat das Subject als entscheidend gegen Vaterland und Sitte gesetzt, und sich somit zum Orakel im griechischen Sinne gemacht. Er sagte, daß er ein δαίμωνιον in*

sich habe, das ihm rathe, was er thun solle, und ihm offenbare, was seinen Freunden nützlich sei [*Asignando al entendimiento y a la convicción a determinación del obrar humano, Sócrates puso al su-
eto como lo decisivo frente al Estado y frente a las costumbres, ha-
ciendo de sí mismo, por tanto, un oráculo en sentido griego. Decía*

había lo que era provechoso para sus amigos]. Siguiendo a Hegel

diesem Princip der freien Entscheidung des Geistes aus sich selber und dem großen Bewußtsein, daß Alles vor das Forum des Denkens gezogen werden müsse, um dort seine Bestätigung zu empfangen hängt auch die im Alterthum schon vielfach besprochene Erscheinung des Genius des Sokrates zusammen. In diesem Dämon ist uns der eben ausgesprochene Gedanke der inneren Entscheidung vor die Vorstellung gebracht [*Este principio de la libre determinación del espíritu a partir de sí mismo y la sólida conciencia de que todo debía ser llevado ante el foro del pensamiento a fin de recibir allí su confirmación, se corresponde con el fenómeno, frecuentemente discutido también ya en la antigüedad, del genio de Sócrates. Con este demonio se trae a colación la idea de la decisión interior a la que hemos hecho referencia*]. Hegel habla de este demonio de Sócrates también en la *Filosofía del derecho*. Cf. § 279⁴. *Im Dämon des Sokrates können wir den Anfang sehen, daß der sich vorher nur jenseits seiner selbst versetzende Wille sich in | sich vorlegte und sich innerhalb seiner erkannte, — der Anfang der sich wissendo und damit wirkhaften Freiheit* [*En el demonio de Sócrates podemos ver cómo la voluntad, que antes no hacía otra cosa que ir más allá de sí misma, comienza a situarse en sí misma y a reconocerse en su interioridad, — el comienzo de la libertad autodesconciente y, por tanto, verdadera*]. Pero el lugar en el que Hegel habla más detalla-

22

osophie (2 B, pp. 94 ss., pp. 103 ss.)⁵. Pese a que Hegel se pone a

*seiner bewußten Form und bei Sokrates selbst sich auch bewußt macht, zeigt sich von der Art, aus
magischer Zustand ist, gefunden zu haben, da er öfter im Lager, in der Straße, beim Gehen,*

veículo, una forma de desdoblamiento de la conciencia similar al experimentado en Sócrates por

diferencia, etc., de manera semejante en parte al resultado que a esta unidad opuesta en contradicción de aspectos le he le requerido.

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. I.^a ed. p. 133

Sócrates, como afirmaban sus

ca para con la religión estatal, griega cotizar algo tan mente abstracto en lugar de la concreta individualidad de los dioses". Por el otro, era

21 cocían el mosquito y se tragan el camello²⁵⁰, y pasamos a los estuer-

ento, en cambio, aquello que aparecía como una barrera infran-

en er es der Einsicht, der Ueberzeugung anheimgestellt hat, den

un griechischen Sinne gemacht. Er sagte, daß er ein δεινόνιον in

sich habe, das ihm nichts, was er thun solle, und ihm offenkundig was
1 Freunden nützlich sei [«Asignando al entendimiento y a la
confección la determinación del obrar humano, Sócrates puso al
esto como lo decisivo frente al Estado y frente a las costumbres, ha-
ciendo de sí mismo, por tanto, un oráculo en sentido griego. Decía

aha lo que era provechoso para sus amigos»]. Siguiendo a Hegel,

diesem Princip der freien Entscheidung des Geistes aus sich selber,

gezogen werden müssen, um dort seine Bestätigung zu empfangen,
hängt auch die im Alterthum schon vielfach besprochene
nung des Genius des Sokrates zusammen. In diesem Dämon ist uns
der eben ausgesprochene Gedanke der inneren Entscheidung vor
die Vorstellung gebracht [«Este principio de la libre determinación
de espíritu a partir de sí mismo y la sólida convicción de que todo
debía ser llevado ante el foro del pensamiento a fin de recibir allí su
confirmación, se corresponde con el fenómeno, frecuentemente dis-
cundo también ya en la antigüedad, del genio de Sócrates. Con este
demonio se trae a colación la idea de la decisión interior a la que
hemos hecho referencia»]. Hegel habla de este demonio de Sócrates
también en la *Filosofía del derecho*. Cf. § 279²⁴: Im Dämon des
Sokrates können wir den Anfang sehen, daß der sich vorher nur
jenseits seiner selbst versetzende Wille sich in sich verlegt und
sich innerhalb seiner erkennt, – der Anfang der sich wissende und
damit wahren Freiheit [«En el demonio de Sócrates podemos
ver cómo la voluntad, que antes no hacía otra cosa que ir más allá
de sí misma, comienza a situarse en sí misma y a reconocerse en su
interioridad. – el comienzo de la libertad autoconsciente y,
tanto, verdadera»]. Pero el lugar en el que Hegel habla más determi-
nadamente de este demonio es, desde luego, en su *Geschichte der Phi-
losophie* (2 B, pp. 94 ss., pp. 103 ss.)²⁵². Pese a que Hegel se pone a
hacer analogías y a desmenuzar así los dificultades a las que está

mit Zusammenhang für ihn durchaus verschlossen ist. Das Nähere in Ansehung des Dämo-
niums des Sokrates ist nichts weiter als das Somnambulium, ein diese Gedoppeltheit des Bewußt-
seins auszeichnende Form und der Sokrates scheint sich auch inhaltlich etwas von der Art, was

en estado de raciocinio le resulta valioso. En este paralelo al demonio de Sócrates es, en este
sentido, una forma de dualidad interna de la conciencia racional el somnambulismo = Sócrates pa-
recer haberse dado cuenta de manera explícita algo semejante al estado de magnetismo, posicio-

atado este fenómeno, el objetivo de toda su investigación y el resultado al que llega es la comprensión del mismo. La posición de Sócrates es la de la subjetividad, la de la interioridad que reflexiona sobre su misma, y que en su relación consigo misma hace que lo establecido se desprenda y se disuelva en el oleaje de pensamiento que lo enviste y se lo lleva, mientras ella misma vuelve una y otra vez a sumergirse en el pensar. En lugar del pudor (αἰσχύνη) que tan vergüenza como misteriosamente recubre al individuo bajo las riendas del Estado, aparecen entonces la decisión de la subjetividad y la certeza de sí. Hegel dice en p. 96: *Der Standpunkt des griechischen Geistes ist nach der moralischen Seite als unbefangene Sittlichkeit bestimmt. Der Mensch hatte ein solches Verhältniß noch nicht, sich so in sich zu reflektieren, aus sich zu bestimmen*. «En el aspecto moral, la posición del espíritu griego está determinada como eticidad ingenua. El hombre no se relacionaba aún consigo mismo de manera tal como para reflexionar sobre sí, como para determinarse a partir de sí mismo». En el antiguo helenismo, las leyes tenían para el individuo la dignidad de la tradición en tanto que sancionadas por los dioses. Y esta tradición estaba formada por hábitos consolidados a lo largo del tiempo. Pero así como las leyes determinaban lo general, el antiguo helenismo necesitaba también de una decisión en los casos particulares, tanto en lo concerniente al Estado como en los asuntos privados. Para eso estaba el oráculo (p. 97) *Dies Moment ist wesentlich, daß das Volk so nicht das Beschließende ist, das Subject dieß noch nicht auf sich nahm, sondern sich von einem Andern, Aeußeren bestimmen ließ; wie denn Orakel überall notwendig sind, wo der Mensch sein Inneres noch nicht so*

selbst nimmt, — und dieß ist der Mangel der subjectiven Freiheit

«Lo esencial en este momento es que no es la gente la que toma las resoluciones; el sujeto no se ha hecho aún cargo de ellas, sino que se deja determinar por otra cosa, por algo exterior; así, pues, el oráculo era necesario allí donde el hombre no conocía todavía su interioridad de manera tan independiente y libre como para tomar la resolución por sí mismo, — tal es la falta de libertad subjetiva

Pues bien, en lugar del oráculo Sócrates tiene su demonio. Este carácter demoníaco está a mitad de camino entre la relación externa del oráculo con el individuo y la completa interioridad de la libertad, y se representa justamente como estando todavía a mitad de camino. P. 99 *Das Innere des Subjects weiß, entscheidet um sich, dieß Innere hat bei Sokrates noch eine eigenthümliche Form gehabt. Der Genius ist noch das Bewußtlose, Aeußerliche, das entscheidet, und doch ist es ein Subjectives. Der Genius ist nicht Sokrates selbst, nicht seine Meinung, Ueberzeugung, sondern ein Bewußtloses; So-*

crates ist getrieben. Das Orakel ist zugleich nichts Aeußerliches,

zugleich mit einer Bewußtlosigkeit verbunden ist. P. 96: Die

mit an Sokrates erschienen ist. P. 99: Das Dämonion steht demnach in der Mitte zwischen dem Aeußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes, es ist etwas Innerliches, aber so, daß es als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird — nicht als seine Klugheit, Willkür. P. 95. «La interioridad del sujeto sabe y decide por sí misma, en Sócrates, interioridad tenía todavía una forma peculiar. El genio es todavía lo inconsciente, lo exterior, lo separado, y, sin embargo, es algo subjetivo. El genio no es Sócrates mismo, ni sus opiniones y convic-

saber agado al mismo tiempo a una falta de conciencia». P. 96:

«Tal es el genio de Sócrates; este genio debe por necesidad haberse manifestado en Sócrates». P. 99. «El demonio se encuentra, por consiguiente, a mitad de camino entre la exterioridad del oráculo y la pura interioridad del espíritu; es algo interior, pero de tal manera que se lo representa como distinto de la voluntad humana, — no es su prudencia o su arbitrio». Pero puesto que este demonio solo se intrusa en los asuntos estrictamente particulares de Sócrates, He-

significantes en comparación con las de su espíritu y su pensamiento

das Wahre, Allgemeinwahrseindliche betroffen — sondern nur Particularitäten; und diese dämonischen Offenbarungen sind so weit geringfügiger, als die seines Geistes, seines Denkens [«Por cierto, este

2

* Cf. n. 43: Warum Einer das Zufällige gerade weiß im Zusammenhang mit der Idee, so muß man dieß für eine höhere Einsicht aus höher betrachtet sind es aber die Instanzen der Instanzen, Particularitäten. Will Einer behaupten, daß ein Particularien u. d. l. so ist der

con lo que es en sí y para sí, sino sólo con particularidades y estas de su espíritu, las de su pensamiento.

Ha finalizado así con la exposición de Hegel aquí, como sucede siempre que uno tiene a Hegel de su parte (César y su suero²⁹⁴), lie

excurso para ver si hay alguna particularidad digna de mención, algo a lo que pueda referirme con confianza, para ver si he obtenido algo o no. Es cierto que la posición de Sócrates, como antes vimos, era en diversos aspectos la de la subjetividad, pero de manera tal que la subjetividad no se revelaba en toda su riqueza, que la idea seguía siendo el límite a partir del cual Sócrates retornaba a sí mismo con absoluta suficiencia. Pues si lo demostraba, como vimos, es una determinación de la subjetividad también para el heterosujeto, allí la subjetividad no está consumada y lo demoníaco tiene todavía algo de exterior (Hegel observa que a este carácter demoníaco no puede llamarsele conciencia moral²⁹⁵). Si tenemos en cuenta, además, que este carácter demoníaco se ocupaba sólo de asuntos particulares y se manifestaba sólo como alerta, vemos también que el flujo de la subjetividad se interrumpe, que se detiene en una *personalidad particular*. Lo demoníaco era suficiente para Sócrates, con eso le bastaba; y si bien ésta es una determinación de la personalidad, es claro que sólo se trata de la egoísta suficiencia de una personalidad particular. Sócrates vuelve a aparecer aquí como alguien que va «salir hacia alguna parte, pero que salta a cada instante no hacia otra cosa, sino hacia un costado y de vuelta hacia sí mismo.

siempre y enteramente su relación con sus contemporáneos, la infinita aunque negativa libertad en la que respiró libre y sin trabas a lo largo del inmenso horizonte que la idea trazaba como límite, la seguridad que lo demoníaco le brindaba de no perderse en los múltiples contratiempos de la vida, la posición de Sócrates se muestra entonces, una vez más, como eterna. La eterna con la que uno suele

como un momento pasajero dentro del sistema y descrita por esa

có comprender cómo una vida entera puede re-
tonces había que considerar que el contenido de
No se tiene en cuenta que en la vida no se da jamás

cualquier otra posición en la vida, tiene sus tribulaciones, sus luchas, sus recaídas, sus victorias. Así, también la duda es en el sistema un momento pasajero; pero en la realidad, aplicada a permanente

ria... y doblegan toda pensamiento»²⁹⁶, la duda tiene, al
rio, mucho contenido. De lo que se trata aquí es de una vida purifi-

conocimiento un poco más preciso al respecto se dispensaría de
causalógico *idem per idem* del que suelen padecer tales concepcio-
nes. Como quiera que sea, supuesto que la ciencia haga lo correcto
al ignorar estas cosas, quien quiera concebir la vida individual no
puede proceder de ese modo. Y aquello que Hegel dice en
oportunidad, que en relación con Sócrates no se trata tanto de es-

un dictamen respecto de modo de proceder de un ensayo en su to-

LA CONDENA DE SÓCRATES

Se advertirá en seguida que en este caso nos referimos a algo tanto

de Jenofonte, Platón y Aristófanes, en las que la realidad de Só-
crates era tomada como ocasión y momento interno en una exposición
capaz de transfigurar su persona, rematándola de manera ideal. Ya
que la *verdad del Estado* no podía hacerse cargo de eso, su con-
cepción es, *une mu arche étroit* [sin cólera ni parcialidad]. Es cierto
que en alguna medida ésta corre también por cuenta de los acusa-
dores; pero, por mucho rencor que hayan podido abrigar contra
Sócrates, éstos deben de haber hecho el esfuerzo de atraerse a la
verdad en la medida de lo posible. La acusación, por lo demás, es
sólo un momento de la concepción del Estado, es la ocasión exter-
na para que el Estado tome conciencia del caso de este individuo
particular en un sentido más específico*. Respecto de si el Estado

* Sócrates fue también muy consciente de esto, y en la *Apología* se trata de la penitencia
y una ocasión para hacer que el partido tome en cuenta su actividad. Cf. *Apología* 27c. Geoplos

216 premunere contra una flagrante injusticia al condenar a Sócrates, y si lo más correcto es suculmose en voluntario séquito al correo

mas, cuyos llantos y suspiros ante el hecho de que son bunn

esto es algo de lo que no habíamos mayormente en este punto

consideración más precisa.

1. *Sócrates no acepta los dioses aceptados por el Estado e introduce nuevas divinidades*

Como se ve, este cargo consta de dos puntos

último punto, se ha hablado ya de él a propósito del

porque rechazaba lo establecido encerrándose en sí mismo y limitándose a sí mismo de manera egoísta. En lo que respecta al primer

no, dicho rechazo no debe ser visto como fruto de un ímo, racio-

nientes y que ya en esos tiempos, tomado erróneamente como apais-

no se ocupó de tales cosas, y, si bien en un comienzo se había dejado influenciar por Anaxágoras, al poco tiempo, como también refiere Platón en varios pasajes, se liberó de esa influencia renunciando a la observación de la naturaleza en favor de la observación del hombre¹⁰⁰. Cuando se dice, por tanto, que Sócrates no aceptaba los dioses aceptados por el Estado, de ello no se sigue que haya sido un ateo. Por el contrario, esa no-aceptación de los dioses del Estado por parte de Sócrates es consecuente con toda su posición, que en el orden teórico él mismo designa como *ignorancia*¹⁰¹. Pero la ignorancia es una posición a la vez realmente filosófica e íntegramente negativa. La ignorancia de Sócrates, por tanto, no era en modo alguno una ignorancia empírica; por el contrario, disponía de muchos conocimientos, había leído mucho tanto a poetas como a filósofos,

en una gran experiencia de vida, así que en sentido empírico no fue un ignorante. En materia filosófica, en cambio, era ignorante. Lo que ignoraba era el fundamento de todas las cosas, lo eterno, lo divino, y esto significa que sabía que había tal cosa pero no sabía qué era, que pese a ser consciente de ello no era consciente de ello, puesto que lo único que podía anunciar al respecto era que no sabía nada al respecto. He ahí, en otras palabras, lo mismo que hemos indicado más arriba: Sócrates tenía la idea como *lógos*. En este sentido se había resultado muy fácil rechazar la imputación de los acusadores de no haber aceptado los dioses aceptados por el Estado. Pues podría haber respondido a ello de manera verdaderamente socrática: «¿Cómo puede culpárseme de tal cosa? Dado que no se

que el Estado acepta». Esto guarda evidente relación también con la cuestión de si acaso detrás de esta ignorancia no se había constituido un saber positivo. Schlegelmacher hace notar en uno de sus ensayos¹⁰² que, dado que en su servicio al oráculo Sócrates iba de persona en persona mostrándoles que nada sabían, no puede ser que sólo supiera que no sabía nada sino que por detrás de eso y por necesidad debe haber sabido qué era el saber. Señala también que Só-

ambién aquí se observará de inmediato cuán difícil era la posición de los acusadores para Sócrates, de hecho, está ya que aquellos planteaban un nuevo problema, era como si se lo quitaban en nombre de esa ignorancia, y los acusadores deberían haber opuesto a el primero: «no ignorabas, pues hay desde luego, fundamentalmente en el Estado griego y en esta medida en todo Estado, una ignorancia que debe ser considerada un crimen».

¹⁰⁰ Abhandlung der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften in Berlin, vol. 18 (1811), Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen, pp. 51-55.

crates es propiamente el fundador de la dialéctica. Pero sucede que

a dialéctica, pero no tuvo la dialéctica de la idea. Y esta, incluso desde la perspectiva de Platón, es una posición nueva.

dialéctica, el bien aparece como lo positivo que le corresponde, del mismo modo que, en la dicotomía en la que el amor se presenta como lo negativo, lo bello le corresponde como lo positivo²⁰. Es cierto que en esta negatividad constantemente aludida, puesta a cada instante y revocada a cada instante, hay una profunda y rica

pero Sócrates la retuvo siempre sólo en tanto que tal posibilidad

esta a esta nueva conclusión al examinar con atención la

29 ignorancia de Sócrates que uno no necesita más que callar y escuchar lo que él dice. Sócrates describe su sabiduría comparándola con la de Lamos de Paros, que recibía cinco minas en pago por sus lecciones.

haber contado con algo positivo; y entonces responde a la pregunta

«*ἢ τίς ἀνθρώπων σοφία τῶ ὄντι γὰρ κινδυνεύω τρυφήν εἶναι σοφός*» [¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre, pues en realidad es probable que yo sea sabio res-

ta que la sabiduría que poseen ha de ser superior: οὐτοί ἐσ' ἄνθρωποι ἄλλοι, μείζων τινα ἢ κατ' ἀνθρώπων σοφίαν σοφοὶ εἶναι

puesto de una sabiduría mayor que la propia de un hombre, o no se como calificarlos]. Aquí es el predicado de «humano» el que se asigna a la sabiduría, en oposición a una sabiduría que es más que humano, de mayor significación. Pues una vez que la subjetividad, con su poder negativo, ha deshecho el sortilegio que hacía que la

vida humana dormitara bajo la forma de la sustanciaidad, una vez que ha emancipado al hombre de su relación con Dios del mundo o que libera al individuo de su relación con el Estado, a prime-

y, con ellos, el contenido, queda el hombre como forma, como aquello que debe recoger en sí mismo el contenido; pero esta situa-

ta al conocimiento. Aun cuando esa ignorancia, a su vez, es caracterizada con toda coherencia como *sabiduría humana*, puesto que aquí es el hombre el que se hace valer, ese hacerse valer es precisamente el de no ser como tal. Así, pues, si bien el contenido de la sabiduría de los otros maestros era mucho mayor en comparación con esto, en otro sentido, naturalmente, era mucho menor; por eso no deja de haber tampoco una cierta ironía en el hecho de que Sócrates hable de la desmesura de aquellos. Sócrates considera incluso que el oráculo delíico confirma esta concepción al efectuar exactamente la misma observación «desde el punto de vista de la divinidad». Y así, como, por lo general, el oráculo guardaba proporción con la respectiva conciencia humana, así como en tiempos pasados aconsejaba con divina autoridad y en tiempos más recientes se encargaba de plantear problemas científicos²¹, así también vemos una *humanitas*

crates. Sócrates mismo percibió el malentendido según el cual, detrás de esa ignorancia se ocultaría un saber, pero lo percibió precisamente como un malentendido. Explica, en efecto, cómo si

²⁰ Según el relato de Sócrates, de hecho, lo que dice lo contenido del oráculo delíico es ὅτι

«*ἄλλος τις ἀνθρώπων σοφώτερος ἐστίν*», lo que quiere decir que el oráculo era siempre una prueba de la conciencia humana, también Sócrates tenía su interpretación de la oración delíica.

²¹ Cf. Hegel, *Estética de la Filosofía*, vol. 1, p. 173; Pero tal vez también se vea en

actividad persuasiva le hizo ganarse muchas enemistades, y añade: *οὐ οὐρα γὰρ με ἐκπαύετε οἱ παρόντες, τοῦτα αὐτὸν εἶναι σοφόν, ἃ ἔον ὅλως ἐχέλας* [= En cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio respecto a aquello que refuto a otros],¹⁷². Pero vemos también que protesta contra ese malentendido, y que le parece muy desafortunado conciliar que, puesto que podía convencer a otros respecto de que nada sabían, debería entonces saber el mismo a guisa

Lo que hizo que Sócrates se abstuviera de una profundización especulativa en la positividad lejanamente insinuada tras esa ignorancia fue, naturalmente, el divino designio de la riglese a cada individuo en particular a fin de convencerlo de esto mismo. Sócrates no había venido a salvar al mundo, sino a juzgarlo³⁰. Su vida estaba consagrada a ello, y esa actividad fue la que hizo que se abstuviera de participar en los asuntos del Estado. Podría aceptar que los atenienses llegaran a quitarle la vida, pero jamás habría aceptado que se lo absolviera bajo la condición de tener que renunciar a esa vida divina, pues eso hubiese sido intentar matarlo en sentido estricto. Sócrates era la eterna parte demandante que inflexiblemente confiscaba, en nombre de la divinidad, hasta el último centavo de los haberes vivos. Aquello que Nemesis³¹ era año tras año en relación con lo excelente, con lo destacado, se cumplía de manera profunda e íntegra en la actividad irónica de Sócrates respecto de la humanidad como tal. Solo que Sócrates no se contentaba con considerar esto de manera filosófica, sino que se dirigía a cada individuo en particular, les arrebatava todo y los despedía con las manos vacías. Era como si los dioses en su cólera³² se hubiesen apartado de los hombres, llevándose todo con ellos y abandonándolos a su suerte. Claro que, en otro sentido, eran los hombres los que se habían apartado de los dioses abismándose en sí mismos. Pero éste es solo

un camino, y podría decirse de esto lo que Agustín dice del pecado

alejaba de la tierra y desaparecía de la vista de los mortales, pero desaparecer era precisamente la condición para una relación más profunda. Por eso es correcto lo que dice Röscher (p. 253)³³: *Von hier aus erbellt es auch, welche Dankschuld es mit der so vielfältig gemüßbrauchten Sokratischen Unwissenheit hat deren man sich so häufig als eine gute Apologie der eigenen Ignoranz, als Wehr gegen die Anerkennung des wahren Wissens bedient*

hat. Das Wissen, daß er nichts wisse, ist nämlich nicht etwa, wie es gewöhnlich vorgestellt wird, das reine leere Nichts, sondern das Nichts des bestimmten Inhalts der bestehenden Welt. Das Wissen der Negativität alles endlichen Inhalts ist seine Weisheit, durch welche getrieben er in sich geht und dies Erforschen seiner Innerlichkeit als das absolute Ziel anspricht, der Beginn der unendlichen Weisheit, aber auch nur erst der Beginn, da sich noch keinesweges das Bewußtsein erfüllt hat, sondern erst die Negation alles Endlichen und Bestehenden ist [= Esto permite también aclarar los múltiples abusos de la ignorancia socrática, que tan a menudo ha servido como una buena apología de la propia ignorancia o incluso como excusa contra la aceptación del verdadero saber. Pues el hecho de que Sócrates sepa que nada sabe no consiste, como suele pensarse, en una suerte de nada puro y vacío, sino en la nada del contenido determinado del universo establecido. El saber de la negatividad de todo contenido finito es su sabiduría, y a través de ésta es impulsado a retornar sobre sí, entendido como mera absoluta, este descubrimiento de su interioridad es el comienzo de, saber y finis, pero sólo el comienzo, precisamente, pues esta conciencia no se ha consumado todavía, sino que es sólo la negación de lo finito y de lo establecido]. También Hegel observa (p. 60)³⁴: *So lehrt also Sokrates die, mit denen er umging, wissen, daß sie nichts wissen, ja noch mehr ist er sagte selbst, er wisse Nichts, da ernte also auch nicht. Wirklich kann man auch sagen, daß Sokrates nichts wußte, dann er kam nicht dazu, eine Philosophie zu haben und eine Wissenschaft anzubilden. Dessen war er sich bewußt und es war auch gar nicht sein Zweck, eine Wissenschaft zu haben* [= Así pues, Sócrates enseñó a los que le rodeaban a saber que nada sabían; y, aún más, ni siquiera enseñó, pues él mismo decía no saber nada. Puede decirse, en efecto, que Sócrates no sabía nada; pues no llegó a poseer una filosofía ni a conseguir una ciencia. Él mismo fue consciente de esto, y tampoco era su objetivo poseer una ciencia.].

Es cierto que Sócrates inició una nueva discusión, que dio a la epica su propia dirección (tomado este término no tanto en sentido filosófico como en sentido militar), que abordó a cada individuo en particular para asegurarse de estar en la posición correcta; pero esa

que sucedería sino más bien a arrebataries lo que poseían, y esto lo

la operación, pues sabía que sus preguntas privaban de sustento a

puestas, etc., con los que el individuo en cuestión se había dado por satisfecho hasta entonces. Y una vez que había hecho esto con el individuo singular, la devoradora llama de las celas (tomado este tér-

muno en sentido metafísico) quedaba entonces extinguida por instante, el inquietador entusiasmo de la negatividad se apaciguaba por un instante, gozaba de la *diano de la ironía* en medida plena, y gozaba de ella debidamente puesto que se sentía divinamente autorizado, sería responder a su vocación. Claro que esto era sólo por un instante; enseguida retomaba sus funciones*. La negatividad subyacente a su ignorancia no era para él el resultado ni el punto de partida de una especulación más profunda; pero lo que había de especulativo en ese pensamiento, aquello que le había permitido transbordar infinitamente la existencia, era la autoridad divina en virtud de la cual operaba en cada caso. Esa ignorancia era la eterna sobre el fenómeno, algo que ni un fenómeno particular ni la suma de todos los fenómenos podría arrebatarle, sino que le permitía a cada instante vencer al fenómeno. Es cierto que de este modo liberaba al individuo singular de toda presuposición, y que lo

que él gozaba con irónica suficiencia no podían gozarla los otros, y por eso despertaba en ellos ánimos y añoranzas. Así, pues, si bien su propia posición se remota en sí misma, esta posición, asumida en la conciencia de los demás, es sólo la condición para una posición nueva. Si Sócrates se quedaba tan tranquilo con esa ignorancia, por tanto, fue porque no contaba con una profunda inclinación especulativa. En lugar de tranquilizar esa negatividad de un modo especulativo, la tranquilizaba más bien en función de la eterna intranquilidad que le hacía recomprender el mismo proceso en cada individuo particular. En el fondo de todo esto, sin embargo, aquello que hacía de él una personalidad era precisamente la ironía.

Esta ignorancia teórica, para la que seguía siendo un secreto la esencia eterna de la divinidad, debe haberse correspondido, en buena lógica, con una análoga ignorancia religiosa acerca de la dirección y providencia divinas respecto del hombre, una ignorancia religiosa que buscara consolarse y manifestara su piedad en una total ignorancia, de modo similar a como Schleiermacher, por ejemplo, en un registro mucho más concreto, buscaba consuelo en

el sentimiento de la absoluta dependencia³⁰⁹. Naturalmente, esto encierra también una poética y es motivo de alarma para aquel que se enfrenta con algún tipo de relación finita con la divinidad. Es lo que ya hacía pensar el arcaico cuento pasado de los *Memorabilia* de Jenofonte, en el que Sócrates explica que los dioses se reservaban para sí lo más importante, a saber, el desenfado, de manera que todos los esfuerzos humanos eran vanos y nada resultaba de ellos³¹⁰. Se ve también en el diálogo platónico *Alcibiades segundo*, donde Sócrates habla de la importancia de las suplicas y advierte que habría que tener mucho cuidado cuando se suplica a los dioses, no sea que éstos accedieran a la súplica y se evidenciara luego que no era algo beneficioso para los hombres³¹¹. Pues bien, esa precaución parece implicar precisamente la posibilidad de que el hombre llegue a discernir en ciertos casos qué es lo conveniente y pueda suplicarlo. Pero, por un lado, hay que tener en cuenta que Sócrates, incluso bajo la presuposición de que el hombre sepa qué es lo mejor y ruegue por ello, no da por supuesto que los dioses lo concederán, lo cual apunta a una duda todavía más profunda acerca de qué es propiamente lo mejor para el hombre; por otro lado, debe tenerse en cuenta que esa precaución degenera en una ansiedad que sólo se calma mediante la neutralización de la súplica. Esto mismo se ve en su elogio de aquellos versos de un poeta, cuando dice:

¡Dioses el bien, oh Zeus, sea que roguemos o no roguemos por él.
Y aun cuando roguemos por él, apálanos del mal!³¹²

Aquí vemos que lo divino está, sin embargo, tan alejado del hombre en sentido religioso como resultaba estarlo en sentido teórico, y esto se expresa, a su vez, como ignorancia³¹³.

Como de Sócrates, suelen recordarse las conocidas palabras: γνῶθι σεαυτόν (conócete a ti mismo). Es innegable que estas palabras encierran una ambigüedad que hubo de contribuir precisamente a su

tica como una posición práctica, un poco como la palabra «verdad» en la terminología cristiana. En estudios recientes, sin embargo, estas palabras han sido a menudo arrancadas del contexto de

* Para evitar cualquier malentendido y para, en lo posible, disipar lo dicho desde otro

ideas ni que pertenecen y, descendidas a partir de entonces, hace ya tiempo que vagan por la literatura. He aquí un intento de llevarlas de nuevo a su suelo natal, es decir, un intento de mostrar qué significan en relación con Sócrates. Lo cómo Sócrates se valió del pensamiento contenido en ellas. Es cierto que la subjetividad en

en ser designada con las palabras *ἡμεῖς σοφῶν*; pero, tratándose

contenida, a decir verdad, otra cosa que la separación, la segregación de aquello que más tarde sería el objeto del conocimiento. La frase

que ese «el mismo» no existía antes de Sócrates, precisamente por eso era una sentencia oracular conforme a la conciencia de Sócrates. Lo que, a su vez, le ordenaba conducirse a sí mismo. La profundizabilidad de ese conocimiento de sí mismo estaba reservada a una época posterior. Cuando comprendamos de este modo la necesidad impuesta por Sócrates en su oposición a la sustancialidad griega, vemos que el resultado a. que Sócrates llega aquí es también necesariamente negativo. El principio «conócete a ti mismo», por tanto, es del todo congruente con la ignorancia antes descrita. La razón por la que pudo enfrentarse con esta posición negativa es la misma que la de antes, es decir, que el interés y la tarea de su vida consistían en hacer valer esa negatividad frente a cada hombre particular, no de manera especulativa, pues en ese caso podría haber ido más allá, sino de manera práctica. Por eso sometía a los individuos a su bombardeo dialéctico, quitándoles el aire de la atmósfera que estaban habituados a respirar y abandonándolos. Para ellos estaba todo perdido, a menos que fueran capaces de respirar en el éter. Sócrates, por su parte, no se ocupaba ya de ellos sino que corría a nuevos experimentos.

Si volvemos por un instante a la circunstancia que nos dio la ocasión de emprender este análisis, la acusación contra Sócrates, es más que evidente que Sócrates se opuso a la perspectiva del Estado, que desde el punto de vista del Estado su delito debió de ser considerado como uno de los más peligrosos, como un intento de chuparle la sangre y convertirlo en un espectro. A partir de ahí se entiende también que haya despertado la atención pública, pues su profesión no consistía en una tranquila vida científica sino, por el contrario, en lanzarlos uno tras otro fuera de la realidad humana con la enorme elasticidad de una posición histórico-universal. Sin embargo, una vez hecha la acusación, el Estado tampoco podía

pues era natural que esta ignorancia fuese vista como una infracción desde el punto de vista del Estado.

más (del Estado, en términos griegos), pero, por otro lado, no sabía cómo acomodarse al Estado. Él mismo refiere, en la *Apología*, que

partir de ahí con qué ojos habrá observado el Estado griego

nado. Y a el profesor Forchhammer ¹² cree haber dado una respuesta sa-

parece tanto una buena caracterización como una correcta concep-

Straßenecke, auf jedem Spaziergang die Athenischen Jungleute

des Nichtwissens, aber auch mit Zweifel an dem, was sie bisher für

Lo bueno de la caracterización de Forchhammer, en mi opinión, es que describe cómo Sócrates iba de aquí para allá por calles y cami-

del Estado y sintiéndose a gusto en la privacidad. Su función en la vida, por tanto, carecía por completo de predicados*, no lo digo,

nada de mayor o menor rango¹⁴, sino porque desde el punto de

podía predicarse nada acerca del conjunto de su vida y de su obra. Es cierto que más tarde Platon llamaría al filósofo a apartarse de la realidad, buscando que las etéreas siluetas de las ideas lo inviten a distanciarse de lo tangible y que el filósofo viva, de ese modo, lejos

es cierto que había en él algo así como un arrebato cognoscitivo, tan cierto como que lo abstracto es precisamente lo que más incita al arrobamiento, eso no hacía que se alejara de la vida sino que, por el contrario, mantenía con lo abstracto un vivísimo contacto; pero esa relación no era otra cosa que su relación puramente personal

con ellos. De ahí que los hombres tuviesen para él una importancia ínfima¹⁵, y que haya sido tan virtuoso en el contacto fortuito, tan flexible y tan dócil en el trato con los hombres como inflexible en su subordinación al Estado. Le daba igual, hablar con curtidores, sastres, sofistas, estadistas, poetas, con jóvenes tanto como con viejos; y hablaba con ellos sobre lo que fuera, pues en todos había un

* Hasta se jacta de eso en la Apología haciendo pasar que su vida, aunque activa, fue tan bien incoherente como la conducta de los jueces del Estado; (por último no dice nada sobre su política).

re la alternación pasiva). Dijo ya haberse preocupado de reunir dinero, ni de los asuntos domésticos, ni de los cargos y honores militares, civiles, etc. (idem que, desde el punto de vista



* Pero a todo se resquebraja, sin embargo, y puesto que no hay ni filosofía del cielo para introducirse en los lugares, como dice Cratilo¹⁶, sino que está bien claro a la vista fuera de los lugares, volviendo al mismo es el que vivían, bien pudo suceder que el dios se quejara a veces de no poder así, que alguien durante la prueba decía como Fulano y Mengano perdiera la prueba, que perdiera el interés de la prueba, que si primero, en alguna medida, se perdiera también totalmente en la actividad. Esto con respecto a una observación anterior únicamente a la obra de la filosofía.

que la historia universal debe juzgar; para que el juicio sea equitativo

con autoridad para juzgar a Sócrates. En cierto sentido Sócrates fue un revolucionario, no tanto por haber hecho algo sino por haber dejado de hacerlo, pero no fue un faccioso ni el capicilla de un complot, la ironía lo exento de eso, pues así como lo privó de una verdadera simpatía civil hacia el Estado, del *pathos* verdaderamente civil, así también lo liberó de la nerviosidad y del fanatismo que caracterizan al faccioso. Su postura era, en definitiva, demasiado asustadamente personal, y las relaciones que entablaba carecían de la estrechez suficiente como para dejar a ver algo más que un roce alusivo. Estaba crónicamente por encima de toda relación, y la ley de la relación era la de una permanente atracción y repulsión; el vínculo con el individuo singular era solo momentáneo, y él mismo estaba suspendido muy por encima de todo eso con una sujeción suficiente. Esto guarda relación con el cargo presentado contra Sócrates en los tiempos modernos; alguien (Forchhammer) le acusa de ser un aristócrata¹⁷. Esto debe entenderse en sentido espiritual, naturalmente, y en ese caso no es algo que pueda negarse respecto de Sócrates. La libertad interior de la que gozó, ya que ninguna relación fue tan poderosa como para atarlo, sino que se sintió siempre libre por encima de ellas, el goce de castarse a sí mismo al que se entregó, todo eso es señal de una cierta aristocracia. Se sabe que Sócrates fue comparado con Diógenes, y que Diógenes fue calificado como un «Sócrates funero»; Schlegelmacher, si bien opinaba que éste debía ser calificado más bien como una caricatura de Sócrates, no pudo hallar el parecido en la independencia

* De ahí la respuesta de Sócrates al preguntado Fedro (en el diálogo de nuestra tentativa, que tiene que llamarse de aquí).



que ambos buscaron alcanzar respecto del goce sensible. Es cierto

gocé negativo (comparado con el epicureísmo), que el cinismo

ca su saciedad en el hecho de no ceder a él y que, en lugar de abrirse a, apertu, vuelve a cada instante sobre sí mismo y goza de la falta de goce —gocé que recuerda con toda nitidez lo que la suficiencia rónica es en el orden del intelecto—, si se tiene en cuenta esto y se lo aplica en sentido estricto a la multiplicidad de la vida civil, la com-

rad consiste en conservar el alma intacta pese a entregarse al goce y abrirse a las circunstancias de la vida de manera tal que éstas tengan para uno validez objetiva, y en libetarse así lo mas íntima y profunda

cias, es hasta cierto punto incontenible con respecto a éstas.

Si volvemos por un instante a la circunstancia que nos dio la ocasión de emprender esta meditación, la acusación contra Sócrates, es obvio que éste, lejos de ser un punto periférico del Estado que gravitaba hacia su centro, fue, en materia civil, una tangente de no hacia sino rozar la periferia multiplicidad del Estado. Esto empuja ya que, en su relación con el Estado, no puede atribuírsele la virtud negativa de no hacer el mal, una negatividad que, en sentido griego, debía ser vista como un delito, sino que a colocar a otros en la misma situación realmente hizo el mal. Y hay algo mas que conviene recordar. Sócrates no penetró una relación mas profunda ni siquiera con aquellos a quienes había hecho sublevar en sus funciones naturales (pues no era un faccioso), sino que en el mismo instante se encontraba típicamente por encima de ellos.

correlación del Estado, si no era seguro que llegase a obtener algo del ciudadano ariense medio, cuya vida se había amoldado a la del Estado con el correr de los años, tenía sin embargo en los jóvenes que el Estado protegía en orden a su futuro, un semillero donde sus ideas podrían germinar, pues la vida de los jóvenes es siempre mas universal que la de los adultos. Así pues, era totalmente natural que Sócrates dirigiera su atención más que hacia los jóvenes. Esto nos conduce al siguiente cargo.

2. Sócrates seduce a la juventud

Sócrates se defiende en la *Apología* de Platón (§ 36a) diciendo que

ἐκείνῳ-ἐκείνῳ), y que sería una tontería suponer que lo hizo a sabiendas, pues él mismo debió advertir que lo recordarían tarde o temprano, y que entonces hay que suponer que lo hizo sin tomar conciencia de ello, así que sería absurdo suponerle un castigo, puesto que entonces sus acusadores deberían más bien solicitar que se le de una reprimenda o una amonestación —cualquiera se da cuenta de que esta defensa no debe haber tenido particular importancia, pues

putación, sin embargo, será tan breve como pueda en donde me sea posible seguirlo, a fin de no cansar al lector versado con lo que ya conoce a través de aquel. A la acusación general de Melema, a saber, que Sócrates corrompía a la juventud —este opone su vida entera; la acusación pasó a ser entonces que Sócrates, más en concreto, hacía que los hijos ta taran el respeto a sus padres**—. Esto se ilustra en un especial atentado entre Anitos y Sócrates concerniente al hijo de Anitos***. La defensa de Sócrates parte esencialmente del principio general según el cual debería darse preferencia al mas entendido antes que al menos entendido, Asimismo cuando hay que elegir un mariscal, lo que importa no es tanto el mas sino quienes son los mas versados en las cosas de la guerra****. Hegel plantea aquí como lo indefendible de la actitud de Sócrates este entroncamiento

con esta intromisión parece haber ocasionado, para retomar un tex-

mente, el hijo de Anitos, se quejara de su condición*****. Hasta aquí Hegel y nosotros con él, pues en realidad ya hemos ido bastante lejos con esta concepción de Hegel. Pero el asunto puede verse también desde otro ángulo. El Estado, naturalmente, estaba del todo de acuerdo con Sócrates en cuanto a que debería darse preferencia al mas entendido sobre el menos entendido; pero eso no implica en modo alguno que se pueda decir que cada cual por su lado decida si o hasta qué punto es él el mas entendido, y menos aun admitir que el individuo singular, pensándose a sí mismo como el mas

** *Memorabilia*, *Men.* I, 2 § 49; *Apol.* § 20. Paralelo-comparando con esto la conducta de Fullipides hacia su padre, en *Anis*.

Memorabilia, *Apol.* § 29-3.

*** *Memorabilia*, *Apol.* § 20-2. *Anis* I, 2 § 5.

entendido, despliegue su entendimiento sin preocuparse del Estado. El Estado, precisamente por ser el todo en el que la familia vive y se mueve, puede suspender hasta cierto punto la relación absoluta entre padres e hijos, volutar hasta cierto punto su autoridad para tomar decisiones en lo concerniente a la educación de los hijos; pero eso se debe precisamente a que el Estado está por encima de la familia que está situada en el Estado. Pero la familia esta, a su vez, por encima del individuo singular, particularmente en lo que hace a

singular no está tampoco, por su parte, autorizado a desplegar simplemente y bajo responsabilidad propia su entendimiento sólo por que cree ser el más entendido. Respecto del individuo singular, la relación del hijo con los padres es, por tanto, absoluta¹². Así, puesto

que el Estado, *tampoco la vida de familia* toda para Sócrates valdrez alguna, el Estado y la familia eran para él una suma de individuos, por eso se relacionaba con los miembros del Estado y de la familia en tanto que individuos, siéndole indiferente toda otra relación. Se ve entonces que el principio según el cual ha de darse preferencia al más entendido sobre el menos entendido (que en realidad debería decir quien opina ser el más entendido ha de abrirse paso por encima de aquel a quien considera menos entendido, pues no es que Sócrates haya sido tratado con preferencia, salvo tal vez por parte de los jóvenes, a quienes de todas modos no se les concede voz alguna en tanto que educandos; resulta *mucho* precisamente en virtud de su *completa abstracción*. He ahí un nuevo ejemplo de la conformación de la tan famosa doctrina moral de Sócrates. Es claro que el defecto, de todos modos, está en la abstracta posición gnoseológica adoptada por Sócrates:

por su enseñanza compensaría el daño causado por aquella impropio-

como se sabe, se algo de lo que Sócrates no dejó de enorgullecerse, algo de lo que hablaba a menudo con gran soltura¹³». Como de costumbre, es innegable que hay en esto una profunda ironía res-

to de los sofistas, cuyas enseñanzas, dado lo caro que se hacían

pecto al dinero y al valor del dinero. Si se mira con mayor determinación, un embargo, tal vez eso implique algo más. Tal vez se deba también a la ironía con la que concebía su propia enseñanza. Pues así como su sabiduría, según sus propias palabras, era de carácter ambiguo, así también lo era su enseñanza. Y lo que él mismo dice acerca de un marino, en el Gorgias: «quien practica este arte (el de la marinería) y nos ha prestado tan gran servicio (trasladarnos de sus), desembarca y se pasea con humildad, junto a su barco a lo largo de la costa. Pues sabe estimar, me parece, la enorme dificultad de determinar a cual de los pasajeros ha favorecido y a cuál ha dañado o no permitir que se ahogaran durante el viaje»¹⁴, esto mismo podría decirse también de la enseñanza mediante la cual traía a los individuos singulares de un continente al otro. Y así como en ese pasaje elogia el arte de la marinería por recibir tan humilde paga en comparación con el arte oratorio, aun cuando su eficacia es la misma, así también puede felicitarse a sí mismo por no recibir paga alguna comparado con los sofistas. Que no recibiera dinero por su enseñanza, por tanto, no puede de ninguna manera ser considerado como un *merito* tan extraordinario; tampoco puede ser considerado, sin más, como un signo absoluto del valor absoluto de su enseñanza. Pues si bien es cierto que toda verdadera enseñanza es incommensurable con respecto al dinero, y es cierto que atribuir a la paga una influencia decisiva en la enseñanza es algo infinitamente ridículo, como si alguien que enseñara uigica, por ejemplo, tuviese una lógica de tres reales y una lógica de cuatro reales, eso no implica en modo alguno que sea en y para sí incorrecto recibir dinero por la enseñanza. Es cierto que la costumbre de hacerse pagar por la enseñanza comenzó con los sofistas, y en este sentido

lémica contra aquellos; pero, como decíamos, es probable que esta

propia enseñanza, poco más o menos como si dijera: «hablando con franqueza, esto concuerda curiosamente con mi sabiduría, pues dado que nada sé, es fácil darse cuenta de que no puedo recibir una paga por impartir este saber a otros».

Si volvemos por un instante a la circunstancia que nos dio la ocasión de emprender este análisis, la acusación contra Sócrates, se ve con facilidad que su delito — considerado desde el punto de vista del Estado — consistió precisamente en haber *neutralizado el valor de la vida familiar*, haber derogado la ley natural según la cual el miembro singular de la familia reposaba sobre la familia entera — la piedad.

Podríamos detenernos aquí si tan sólo quisiéramos repasar los

las familias de manera tan impropia, pudo sin embargo, en función de la *significación absoluta de su enseñanza*, en función de

e bienestar de estos, compensar el daño causado por su molesta intrusión. Veamos entonces si su relación con los discípulos tiene la seriedad y su enseñanza el *pathos* que cabría exigir de un tal maestro. Pues bien, esto es lo que *echamos totalmente de menos* en

que azara a sus discípulos para que puedan contemplar la esencia

jovenes la rica plenitud de una institución, que en materia moral cargaría sobre sus propios hombros una responsabilidad enorme, que velaría por ellos con paternal cuidado, reacio a separarlos de su mano y a perderlos de vista, ni como aquel que, para recordar una expresión amatoria, los amarra en la idea. La persona de Sócrates se redondeaba de un modo demasiado negativo en relación con los demás como para que tal cosa pudiese suceder. Era por cierto un trotista en grado sumo, su fervor cognoscitivo era extraño

espíritu; pero no podía comunicar, colmar, enriquecer. Tal vez en

ind, despertaba anhelo en ellos, pero no los sacaba, los dejaba arder en el magnífico contacto con el goce, pero no les daba a momentos sucesivos y nerviosos. Los engañó a todos del mismo modo como engañó a Alcibiades, quien por su parte dice que Sócrates, como vinos antes, resultó ser el amado en lugar del amante. Y que

de cuando éstos, en su admiración, querían hallar reposo junto a

ser para sólo ser al ser amados por él, éste se retiraba y se rompía el sortilegio, sintiendo ellos los profundos dolores del amor desdichado, sintiendo que habían sido engañados, que no era que Sócrates los amara sino que ellos amaban a Sócrates, y que aun así no alcanzaban a desprenderse de él. En criaturas mejor dotadas, desde luego, esto no debía resultar tan notable ni tan desgraciado. Sócrates había introvertido la mirada de los discípulos, y los más dotados debieron estar agradecidos a sentir que eso se lo debían a él, gratitud que debía ser tanto mayor en la medida en que no advertieran la riqueza que ellos mismos poseían no tenían que agradecerse. Así que su relación con los discípulos fue efectiva

mente la de hacerlos despertar pero de ninguna manera fue una re

una vez más, su propia. Si se trae a colación, por el contrario, el amor con el que Jenofonte y Platón se plegaron a Sócrates, responderé que, por un lado, los discípulos, como he mostrado ya, llega

e ese amor, y que, por otro lado, y ésta es la respuesta más concisa

para esta, Sin proponérselo, Platón debe haber pensado en Sócrates

Sócrates en la idea que éste le había ayudado a alcanzar, por más

en la *Apología*: *ἐγὼ δὲ διδάσκουλος μὲν οὐδενὸς ἑνὸς ἐγενόμην* e

οἷτις νεώτερος, οἷτις πρεσβύτερος, οὐδὲν ἑνὸς ἐβόνηκα [- Yo no he sido jamás maestro de nadie. Si cuando yo estaba hablando y me

Respecto

un paradigma. Este joven travieso, sensual, ambicioso y de

antorcha irónica de Sócrates. Hemos visto antes que, precisamente en virtud de la ironía de Sócrates, esta relación permaneció siempre

inicio de la relación, en el punto cero, que nunca cobró fuerza e in

este momento fuera debidamente proporcionado, que la relación siguió siendo la misma, y que la ironía de Sócrates nunca dejó de darle su lección a la vehemencia de Alcibiades. Por lo que res

cirse que, en sentido espiritual, Sócrates los miraba con desdén. Pero así como su deseo estaba puesto en poseerlos, tampoco su proceder estaba orientado a eso. No buscó conquistarlos con gran

propia sabiduría a la manera de un mercader; por el contrario, y tan sereno de un lado para el otro que parecía ser indiferente a los jóvenes, sus preguntas no se referían a esta relación suya con los

del prejuicio, una vez suavizada toda aspereza de es

un abrir y cerrar de ojos»²²⁷. Se cuenta que un viajero inglés que

nismo pasaba con Sócrates. Con sus preguntas, serraba si

nos del alma gozaban de un pasaje como jamás habían visto uno

conocer [comodrona], pero no era más que eso. Por eso no asu
rnia tampoco ninguna verdadera responsabilidad en relación con la

vida posterior de sus discípulos, y en esto Alcibiades proporciona
una vez más un ejemplo *instar omnium*²²⁸.

Tomado este término en sentido espiritual, Sócrates puede ser
calificado como un erótista, y esto se expresa de un modo más
tenso todavía cuando se traen a colación las famosas palabras de
Fedro § 248: *πάνδεπνοσιν περὶ φιλοσοφίας* «amar a los jóvenes
con filosofía». Tal vez quepa decir aquí un par de palabras acerca
del cargo de *pederastía* hecho contra Sócrates, un cargo que en el paso
del tiempo no llegó a borrar, pues cada generación ha contado
siempre con algún estufo que se sintió llamado a lavar el honor
de Sócrates. No es mi intención hacer una defensa de Sócrates, pues
no me interesa en absoluto reflexionar sobre ese cargo; si el lector
lo toma en sentido figurativo²²⁹, en cambio, creo que se puede verlo
como una prueba más de la ironía de Sócrates. En el elogio hecho
por Pausanias en el *Banquete* aparece lo siguiente frase: «esta Eros
el interior, cuyos devotos aman en primer lugar tanto a mujeres
como a muchachos, y en aquellos que aman, además, aman más el
cuerpo que el alma), procede también de la diosa, que es mucho
más joven que el oro y cuya existencia supone la unidad de los se-

el oro es hijo del celeste, que no desciende de la tierra no sino
del sexo masculino únicamente... aquellos que son inspirados por
este Eros buscan por tanto el sexo masculino, pues aman aquello
que por naturaleza posee mayor fuerza y espíritu»²³⁰. Estas pala-
bras denotan ya de manera suficiente el amor intelectual que por
necesidad debía darse en un pueblo tan esteticamente desarrollado
el griego, donde la individualidad, lejos de reflejarse infini-
mente en sí misma, era aquello que Hegel (tan gráficamente deno-
mina la «bella individualidad»²³¹), y donde el plismo que separaba
a la individualidad de su opuesto no era lo suficientemente protu-
do como para hacer que la unidad superior fuese el amor verdade-
ro. El hecho de que ese amor intelectual busque su objeto más que
nada entre los jóvenes nunca, sin embargo, que ama la posibilidad
y rehúye la realidad. Y esto no hace otra cosa que mostrar su carac-
ter negativo. Puede que su grado de entusiasmo sea alto, no obsian-
te, pues esa es justamente la razón por la que puede tenerlo. Pues el
entusiasmo no siempre está asociado a la tenacidad, sino que es la
devoradora evocción puesta al servicio de la posibilidad. Por eso
un erótista es siempre un entusiasta, solo que su entusiasmo no lle-
va nada a cabo, pues nunca sobrepasa la determinación de la posi-

²²⁷ Comparar con 440a Eristodemus, p. 42 n.

²²⁸ Que se me lo indique en un libro espiritual podrá servir, en el sentido de este
punto, a Johann Melchior Gessner, *Symposium socrate Platonis*, ed. Commelinus Joannes reger
Amsterdam: G. W. J. Neaulx, 1712 II, 46a 1722.

venimos que se trataba de un amor negativo. Es cierto que su relación y ellos, terminaba tan pronto como su significación tendía a profundizarse, y esto quiere decir que la relación con ellos era el comienzo de una relación. Ya he intentado mostrar antes que esta relación podía, de muchos modos, durar un tiempo, que el joven podía sentirse atraído a Sócrates una vez que éste se había deshecho de él. Pero si tenemos en cuenta que esta relación tuya con los jóvenes constituye la última posibilidad de exhibir una relación positiva, si tenemos en cuenta lo que en este sentido había esperado de un hombre que se había emancipado de toda otra relación real antes de escribir, no podrá explicarse a menos que se admita que la posición

Volvemos a la acusación de Sócrates y a su consecuente condena. El jurado le ha declarado culpable, y si hubiese que describir su delito en una palabra sin prestar demasiada atención a los puntos de la acusación, podríamos calificarlo de *apragmasyne* o iniferencia, pues si bien no era inactivo ni indiferente respecto de todo

Sócrates había sido, pues, declarado culpable, pero el castigo no esta-

acusado determinara por sí mismo el castigo, dentro de ciertos límites, claro está. Hegel expone con todo detalle lo que hay de erróneo en la actitud de Sócrates, señalando que mereció ser condenado a muerte, que su delito fue querer desconocer la soberanía del pueblo e imponer su convicción subjetiva frente al juicio objetivo del Estado. Si bien su negativa en este sentido puede ser considerada como grandeza moral, su muerte le era sin embargo imputable a él mismo, y el Estado tenía tanto derecho a condenarlo como Sócrates a rebelarse, lo cual hacía de Sócrates un héroe trágico¹³³. Hasta aquí Hegel, intentaremos ahora exponer su actitud según los pormenores de la *Apología*. Podría pensarse que Sócrates daría buena acogida a la libertad de determinar por sí mismo el castigo, pues así

o coherente que opine que el único castigo que podría merecer no era pérdida o gano gastarlo, es decir, puesto que en caso

mucho o poco el dinero que aportara, y esto quiere decir que el casti-

cular. En cierta medida, el Estado no existe para él, y repara sola-

Aquí vemos, una vez más, de qué manera la ironía hace que Sócrates

y, cuando la mayoría lo juzga culpable, Sócrates piensa

actitud completamente negativa del Estado. Un irónico destino quiere que sea Sócrates mismo quien determine el castigo. Lo que da un

Estado resultan ser magnitudes absolutamente heterogéneas. Sería ya algo cómico ver a Sócrates intentando conjugar su vida según el

lar; pero la cornucopia de la situación es más profunda todavía en virtud de la *divina necesidad*¹³⁴ que le ordena, bajo pena de

hallar una igualdad en esa desigualdad. Siempre es cómico que

es caso una de las determinaciones del Estado; por eso la dialéctica

relación, indica también la contraposición más extrema. El Estado
se declara culpable. La cuestión es ahora qué castigo se merece.
Pero puesto que Sócrates siente que su vida no podría jamás ser
concebida por el Estado, resulta que podría merecer también una
remuneración. Propone entonces ser mantenido a costa del erario

en lugar de remuneración, hasta que resignarse y seguir pensando

Mejeros, Sócrates podía elegir una multa o el destierro. Pero ésta es
una elección que no puede resolver, pues, ¿qué le movería a elegir
una de estas dos cosas? ¿Sería acaso el temer a la muerte? Eso serí-

o precisamente porque nadie sabe si es un mal, es decir, por

prime a la muerte. No podía elegir la multa ni el destierro, en el

económico no le permitiría afrontarlas, y en el segundo porque sabía

en Atenas, de modo que a poco tiempo sería también destie-
rado de ese Estado, y así sucesivamente. Así que no podía elegir ni
la multa ni el destierro. ¿Y por qué? Porque la infligirían un sufrimien-

imiento como una pena física o una pena espiritual. Además, no estoy acostumbrado a considerarme merecedor de ningún castigo». ¹¹⁷ Si la elección es, por tanto, la más general, a saber, qué castigo se merece, su respuesta es aquel que no es

ni un mal, o una multa, en caso que se acepte una multa

o una pena capital, ni un castigo que se le
que cualquiera de tales castigos es inadecuado.

¹¹⁷ Y es que su vida es como tal incommensurable respecto de la concepción del Estado y que
dónde no termina. No termina nunca.

Vemos, pues, que la posición de Sócrates es por completo nega

Estado; pero esto lo vemos de manera aún más clara en el instante
en que él mismo, acusado por su conducta, actúa más bien como
conciencia de su discrepancia con respecto al Estado. Aun con la
espada sobre la cabeza, mantiene impassiblemente su posición. Pero

el alma no tiene el poderoso pathos de la exaltación, ni su pre-
sencia la absoluta autonomía de la personalidad, ni su indiferencia
la dichosa calma de una plenitud que le fuese propia. No encontra-
mos nada de esto, pero sí una ironía sostenida hasta el extremo que
hace que el poder objetivo del Estado se rompa sobre la cabeza de la
negatividad de la ironía. El poder objetivo del Estado, sus exigencias
respecto de la actividad del individuo singular, las leyes, los tribu-
nales, todo pierde para él su vaudez absoluta, renuncia a todas esas
cosas en tanto que formas imperfectas, va elevándose y haciéndose
más y más ligero hasta ver, en su aéreo vuelo de pájaro, que todo
desaparece bajo sus pies, y allí arriba se queda flotando con una
suficiencia sustentado por la absoluta coherencia interna de su nega-

tenencia (por mucho que en otro sentido le pertenezca); la con-

indefinible, pertenece a otra formación. Y aquello que lo sostiene en
la negatividad que no ha engendrado todavía positividad alguna. A
partir de ahí resulta comprensible que incluso la vida y la muerte
pierdan para él su vaudez absoluta. Pero lo que hallamos en Sócrates
es la esencia real de la ironía, no la aparente, pues Sócrates ni-
cunza la idea del bien, de la belleza, de la verdad, sólo como límite.

en una época muy posterior, una vez que estas ideas hayan avanza-

do, la subjetividad quiera entonces volver a aislarse, cuando la ne-
gatividad infinita quiera de nuevo abrir su garganta y tragarse la
realidad del espíritu, en ese caso la ironía se desmorona, en cambio,
bajo una figura más inquietante.

LA CONCEPCIÓN SE HACE NECESARIA

La vida de Sócrates es, para quien repara en ella, como una grandiosa pausa en el curso de la historia: no se le oye en absoluto, reina un profundo silencio hasta que las numerosas y diversas escuelas de discípulos vienen a interrumpirlo, en su tumultuoso intento de hacer que su origen se remonte a esa oculta y misteriosa fuente. El caso de Sócrates es comparable al del Quuaquuvir, pues es como si la narración histórica se metiese bajo la tierra en uno de sus ramos para luego volver a brotar con renovada fuerza³⁴⁶. Sócrates es como un guion³⁴⁷ en la historia universal, y el hecho de que se lo ignore, ya que no se da la ocasión de observarlo de manera directa, invita no tanto a pasarlo por alto como a evocarlo con el auxilio de la idea, a permitirse que se haga visible en su figura ideal, a pensar de manera consciente el significado de su existencia en el universo: el momento de la evolución del espíritu universal simbolizado por la peculiaridad de su existencia en la historia; pues así como él mismo, en cierto sentido, es y a la vez no es parte de la historia universal, su significación en la evolución del espíritu universal consiste asimismo en no ser pese a ser, o en ser pese a no ser. Sócrates es la nada con la que, sin embargo, debe comenzar. No es, puesto que no se brinda a la percepción inmediata, lo que en sentido espiritual corresponde a la negación de la inmediatez de lo sustancial; es, puesto que se brinda al pensamiento, y a esto corresponde en el mundo del espíritu el advenimiento de la idea, si bien, claro está, en su forma abstracta, en su infinita negatividad; su forma de existencia en la historia es, en este sentido, una designación figurativa no del todo adecuada a su significación espiritual. Por esa razón, así como intentaré captar a Sócrates *via negationis* en la primera parte de este tratado, en la segunda parte intentaré fijarlo *via enunciationis*³⁴⁸.

Como una seta, sino
pese a esa concubinidad, aun embargo, hay que recordar que Sócrates
no puede explicarse a partir de su pasado, y que si en algún sentido
se lo toma como conclusión de las premisas del pasado, hay en él
más de lo que había en las premisas, lo *Ursprüngliche* (original),
necesario para que pueda darse un punto de inflexión. Esto es lo

en divano, es Sócrates mismo quien lo dice en la *Apología* § 30d:

ἀπολογείσθαι, ὡς πρὸς ὃν οἶστο, ἀλλὰ ὑπὲρ ὑμῶν, μὴ ἐξουρόντιτε
περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόξαν ὑμῖν. ἐμοὶ κατακρησσομένοι (* Ahora,
atenuemos, no tratao de hacer la defensa en mi favor, como alguien

un error respecto a la derivada del dios para vosotros», y § 3, a: $\delta\eta$

etc. [*«que yo soy precisamente el hombre adecuado para ser ofrecido por el dios a la ciudad», etc.*]. La aserción según la cual Sócrates fue un *dios grande* es particularmente expresiva, pues por un lado

...ica que era lo adecuado para su época, ya que los dones de los dioses no podían no ser buenos, y por otro lado da a entender que burlantes era más de lo que la época podía darse a sí misma.

Entretanto, dado que Sócrates fue un punto de reflexión, será preciso considerar la época anterior y la época posterior a él.

Flaquer aquí una exposición histórica de la *decadencia del Estado almeense* sería, me parece, bastante superfluo, y en esto me daré

zu wählen, wenn diese Fragen auch nicht eindeutig. Es sind immer fünf die Jungsfräule bevorzugt oder

MEIN KUNST IMMER EINE NEUE HERFÜR QUE WIRD FASCHEN, EINE SPANISCHER AL PRIMO, QUE EN UN MOMENTO
 ENL. J. Cf. HERR, *Handbuch der Geschichte* b. 1188

...pararán todo aquel que no sea presa de la guerra que, por cierto,

teve sorte, mas trágico que comico, consiste em tomar sempre

ción en la historia, Hegel vuelve a mencionarlo una y otra vez, ya sea con el propósito de desarrollarlo o para usarlo como ejemplo. Quien apenas haya leído a Hegel estará ya al tanto de su opinión al respecto, así que no importunaré a la gente repitiendo aquello que, en definitiva, nadie puede decir mejor que Hegel mismo. En caso de que el lector aprecie una sabrosa y más detallada explicación del modo en que Ateas fue decayendo después de Pericles, quien logró detener y frenar el mal durante el transcurso de su vida.

Rötscher, pp. 85 ss.⁴¹ Pero hay una observación que no puedo guardarme. En diferentes aspectos, es obvio que Atenas evoca en este período lo que Roma sería en una época posterior, Atenas era, en sentido espiritual, el corazón del Estado griego. Por eso, al acontecerse la disolución del helenismo, toda la sangre fluyó impetuosamente hacia el ventrículo cardíaco. Todo se concentró en Atenas, la cultura, el arte, la ciencia, la civilización.

*, en suma, todo aquello que, al ocupar su casa, pueda también contribuir a enaltecerte y a vuminar una de las

nor. Hay una inquietud en la vida atheniense, una palpación que indica que la hora de la disolución está cerca. Pero lo que por un lado favoreció la caída del Estado reviste, por otro lado, una gran importancia en relación con la manifestación del nuevo principio; la disolución y putrefacción llegan a ser, en efecto, secuencia de quiebro para el principio nuevo. El principio malo era, en el Estado griego, la arbitrariedad de la subjetividad finita (i.e., de la subjetividad injustificada) en la materia variécula de sus formas de manifestación. Sólo una de estas formas será aquí objeto de un análisis más específico, a saber la sofística. Ésta es, de hecho, el poder sinistra que habita las regiones del pensamiento, y su nombre es Legión²². De estos sofistas nos ocuparemos, pues ellos eran el presente o el pasado que Sócrates habría de aniquilar. Veremos cuál era su naturaleza, para evaluar luego que fue lo que le permitió a Sócrates aniquilarlos de raíz. Con los sofistas comienza la reflexión.

- Show your love & to introduce something new (newspaper) on your 1st date, you should not

y en este sentido Sócrates tiene siempre algo en común con ellos.

ción con Sócrates.

Los sofistas³⁴³ representaban, en su abigarrada multiplicidad, el

la reflexión³⁴⁴; representaban, en definitiva, la cultura ind

meduto, Su movilidad era en *fliegendes Blatt* (una hoja volante), y
ni el peso de una personalidad ni la sujeción a un saber orgánico

partes era, monedas sin valor, iban de un lado al otro, de ciudad en

antes, estableciendo sus escuelas y arrastrando a los jóvenes que se

todo lo sabían y todo podían demostrarlo³⁴⁵. Lo que querían aportar

ares sino la cultura general, y el anuncio de Protagoras trae nítida-

a la memoria el melisodélico anagrama contra los sofistas

universitarios en el *Fansta* de Goethe³⁴⁶, pues garantiza que los jó-

venes no tendrían que temer que él, en analogía con otros sofistas,

los obligara a renovar los conocimientos que ellos mismos busca-

ban a udir³⁴⁷. Es decir, que no les enseñara aritmética, astronomía,

etc., sino que haría de ellos hombres cultos, que les daría la ense-

ñanza adecuada para llegar a ser buenos hombres de Estado y

hombres no menos buenos en su vida privada. Por eso

tramos con que, también en Gorgias³⁴⁸, esta cultura general es

aquella capaz de imponerse a todas las ciencias en la vida pública,

de modo que poseerla es poseer la clave maestra que permite abrir

todas las puertas. Esa cultura general trae a la memoria lo que en

nuestra época suelen pregonar los vendedores de indulgencias cien-

tíficas bajo el nombre de dignificación, y, puesto que el interés esen-

cial de los sofistas, inmediatamente después del de ganar dinero,

era tener injerencia en los asuntos del Estado, sus migraciones traen

a la memoria los viajes de peregrinación y las procesiones salra-

que están hoy a la orden del día en el mundo político, y mediante

los cuales los vendedores ambicionados de la política buscan propor-

contradicciones, apoyándose tranquila y llena de confianza en

aquello que una época anterior le ha encomendado como sagrada

reliquia. La reflexión, en cambio, lo descubre enseguida. Desde

no de la democracia consiste en hablar con el pueblo, en hablar en

dad como principio de la justicia y el progreso del mundo según los deseos últimos de la

³⁴³ La introducción al Protagoras contiene una presentación clásica de las características de algunos de los sofistas³⁴⁴.

ziones en pro o en contra. Cuantas más categorías de éstas uno tie-

en absoluto que son siempre la mismas magnitudes las que utiliza-

embargo, la reflexión ha despertado y hace que todo se tamba-

mente no llegaba nunca, precisamente porque vivían en el instan-

pero la fuerza a la que se la cunía era la del sujeto particular

bien es lo universal: o bueno, etc.), o bien el sujeto finito, su arbitrariedad, sus inclinaciones, etc. Los sofistas tomaron este camino. Es decir que el pensamiento libre, que de o gún modo se

hacer de su lado, y la reflexión debe coher ladrones, construir edifi-

Geschichte der Philosophie, 2 B., p. 5¹⁵²: Der Begriff, den

Negative, in welches alle Bestimmtheit, alles Seiende und Einzelne versenkt. Vor dem Begriffe kann nichts bestehen; er ist eben das prädikationslose Absolute, ihm ist schlechthin Alles nur Moment, für ihn gibt es, wie sich so auszudrücken, nichts Nicht- und Nagerfestes. Eben der Begriff ist dieß fließende Uebergehen Harakiris, dieß Bewegen, diese Karakität, der nichts unterstehen kann. Der Begriff also, der sich selbst findet, findet sich als die absolute Macht, welcher Alles verschwindet — und jetzt werden alle Dinge alles Besetzen, alles für fest Gehaltene flüssig. Dieß Festes — sei es Festigkeit des Sinns, oder Festigkeit von bestimmten Be-

verliert seinen Haß Grundsatze u. s. f. gehören selbst dem Begriffe.

Form, der Inhalt, den sie haben, gerüht, als etwas Bestimmtes, in Bewegung. Diese Bewegung sehen wir in den sogenannten Soph

establecido, todo lo que parecía firme se vuelve efímero. Lo firme

correcta concepción de los sofistas, obligarian a calificar a Sócrates

un secreto muy preocupante para ella misma; pero no quiere tomar conciencia de él, y la pomposa y confiada proclama de los sofistas,

primo principio sofístico: πᾶντων χρημάτων μέτρον ἐστίν ἡ ἀλήθεια

una consideración más profunda resulta definitivamente negativa.

ventas también en Platón que, cuando a los sofistas se les exige de clarar cuál es el arte que dominan, la respuesta es siempre la misma: el arte de *halkar*. Y es en este ámbito donde se inscribe la positividad de la que disponían los sofistas. El hablante siempre se está refiriendo a un caso particular, pues de lo que se trata aquí es de ver el asunto al derecho y al revés, de discurrir para un lado y para el otro. Por otra parte se refiere a un grupo de individuos. Los sofistas enseñaban, entonces, cómo actuar sobre las pasiones y los afectos. Se trataba siempre del caso particular, de la victoria en el caso particular, una victoria que los sofistas tenían asegurada. Tal vez una analogía nos ayude a aclarar esta positividad de la sofística. La *casuística*¹³ encierra un secreto totalmente comparable al que guarda la sofística. En la casuística, la incipiente reflexión es interrumpida. Tan pronto como esta reflexión consigue emerger, la instantánea casuística corre a detenerla. Y, sin embargo, la casuística no deja de ser algo positivo, pese a que en una consideración más profunda revela su negatividad. Confiada y segura, la casuística cree no sólo poder arreglárselas sola, sino también poder ayudar a otros. El indoloso que acude a un casuista tiene siempre siete conse-

mismo quiere curar. En el examen del diálogo *Protagoras* he hecho

la de Sócrates. Protagoras dispone de un gran número de virtudes, de un sortido positivo; para Sócrates, la virtud es sólo una. Este principio socrático, si bien es negativo en comparación con la abundancia de Protagoras, es también un principio especulativo, es la infinitud negativa en la que cada virtud particular se libera. El principio de Protagoras según el cual la virtud puede enseñarse es, de hecho, positivo, contiene un alto grado de confianza en la existencia y en el arte *politikos*; por el contrario, el principio socrático según el cual la virtud no puede enseñarse es negativo, pero es también un principio especulativo, pues designa la eternamente auto-presupuesta infinitud que acoge todo saber en su seno. Protagoras es, por tanto, *constantemente positivo*, pero lo es sólo *en apariencia*; es *constantemente negativo*, pero en cierta medida lo es sólo *en apariencia*. Es positivo en la medida en que la negatividad absoluta contiene en sí una infinitud; es negativo, puesto que en él la infinitud no es manifestación, sino *finis*¹⁴.

¹³ También Giorgio, quien, por lo demás, descalifica el título de sofista¹⁴, es básicamente

! Esta positividad, tan insípida en sentido teórico como perversa en sentido práctico, era precisamente aquello de lo que Grecia debía liberarse. Pero para lograrlo se necesitaba una cura radical, y eso requería que la enfermedad desplegara toda su virulencia, que no quedara potencia alguna en el cuerpo. Estos sofistas eran los enemigos naturales de Sócrates; claro que si nos preguntamos cuál fue el temple que le permitió mantenerlos a raya, la historia no verbal no duda de sorprendernos ni por un instante con su ingenio, pues Sócrates y los sofistas estaban, como suele decirse, creados el uno para el otro en una escena poco común. Sócrates está a tal punto *equilibrado y armado*, que es imposible dejar de advertir que va a un *combate con los sofistas*. Si Sócrates hubiese tenido una positividad que imponer, la consecuencia habría sido que él y los sofistas se pusiesen a hablar al mismo tiempo, pues el saber sofístico, que era tan coherente como la religión de los romanos, no tenía nada en contra de que hubiese un sofista más, una tienda más. Pero no fue así. Lo sagrado no debía ser tomado en vano, sino que había que

su lugar en él. La verdad reclama silencio antes de levantar su voz, y ese silencio debía apartarlo Sócrates. En este sentido fue *muerte* *negativo*. De haber contado con una positividad, en efecto no habría sido jamás tan despiadado, no habría sido jamás el *tropófago* que fue y que debió ser por necesidad a fin de no faltar a

los sofistas tenían respuesta para todo, él tenía las preguntas; si los
255 podían hablar sin parar, él podía callar, i.e., conversar". Si el sé-

quito de los sofistas era exagerado y pomposo, Sócrates se muestra no cauto y sereno; si los sofistas se comportaban con avaricia y desenfreno, él lo hacía con sencillez y moderación; si el propósito de los sofistas era tener injerencia en el Estado, Sócrates evitaba inflexiblemente meterse en los asuntos del Estado: si las acciones de los sofistas eran impagables, las de Sócrates lo eran también, pero en sentido inverso; si los sofistas buscaban sentarse a la cabeza de la mesa, Sócrates aceptaba sentarse a un lado¹⁶; si los sofistas buscaban valer algo, Sócrates prefería no ser nada en absoluto. Claro que estos rasgos pueden concebirse también como ejemplos de la fortaleza moral de Sócrates; pero tal vez sea más correcto ver en ellos una *polemica indirecta* contra la aberración sofística, polemica sostenida por la infirmitad interior de la *ironía*. Si bien en cierto sentido puede hablarse de la fortaleza moral de Sócrates, el punto al que llegó en esto fue más bien la determinación negativa, la determinación de la subjetividad por la subjetividad misma, faltándole sin embargo la objetividad que haría que la subjetividad fuese en sí libre en su libertad, objetividad que es la limitación no ya restrictiva sino expansiva de la subjetividad. Aquello a lo que llegó fue, a lo sumo, la coherencia interna respecto de sí de la infinitud mea, en la abstracción, una determinación, por tanto, que es tan metafísica como estética y moral. Prueba suficiente de ello es el principio que Sócrates plantea a menudo, que el pecado es ignorancia¹⁷. En Sócrates vemos la libertad infinitamente otorgada de la *subjetividad* *nada* *no* *es* *una* *cosa* *que* *la* *ironía*.

Lo que me interesa mostrar aquí es que la *ironía* *histórico-universal*, y que Sócrates, lejos de empequeñecerse en mi concepción, resulta ser propiamente un héroe a quien se aprecia en todas sus convergencias, haciéndose visible para quien tenga ojos para ver y audible para quien tenga oídos para oír¹⁸. El antiguo helenismo había cumplido su tiempo, debía surgir un nuevo principio; sin embargo, antes que éste pudiese surgir en su verdad, la frondosa mala hierba de las perversas anticipaciones propias del mantenimiento debía ser arrancada, erradicada *l por completo*. El nuevo principio debe abrirse paso; la historia *un* *versal* necesita un *accoucheur*. Sócrates viene a cumplir esta función. Claro que no sería él quien diese contenido a ese nuevo principio, pues éste estaba presente en él solo *κατὰ κράτη* (en estado latente), y todo cuanto debía hacer era posibilitar su advenimiento. Pero ese *estadio intermedio*, que no es el nuevo principio y sin embargo lo es (*potentia non actus*), es precisamente la *ironía*. Pero la *ironía* es entonces la espada, la *hoja de doble filo*, que, cual págea de la muerte, Sócrates blandía sobre Grecia. Él mismo percibió esto con correcta ironía al decir, en la *Apología*, que era como un don de los dioses o, para mayor prec-

¹⁶ La *humildad* y los largos diálogos de los sofistas son un signo de la *limitación* de la *divinidad*.

como un tabano, algo que el Estado griego necesitaba tan-

tes, y de manera suficiente, que su praxis apuntaba precisamente a eso. Pero la ironía no es sino la *negación de la subjetividad* y, a la vez, la *verdad*, la ironía es en Sócrates una *pasión histórico-universal*. Con él termina una etapa y comienza una nueva. Sócrates es el último personaje clásico, pero hace que esa nobleza y ese don natural se agoten en el servicio a la divinidad, con lo cual destruye el clasicismo. Pero es su propio *clasicismo* el que le permite cargar con la ironía. A esto me refería anteriormente al decir que Sócrates debió

ser una tarea para la individualidad refleja*, y la individuanda

nalidad que lucha pese a haber triunfado a cada instante. La indivi-

duiduaad, pues en cierta medida es un producto de la

ad armónica de la bella individualidad es perturbada por la

quilada a cada instante, negada. Esto permite también explicar la

* Podría parecer que Sócrates fue una individualidad refleja, y a decir verdad, sí lo fue.

que se centra en la negación de la espontaneidad, no es sino el reflejo de su individualidad. Pero en

spectiva acerca de la muerte que hemos desarrollado anterior-

para traer a colación una expresión del excepcionismo) la *ataraxia*

Así como entre los adios, por más que fueran el pueblo de la provincia, fue preciso que el *excepcionismo de la ley* franqueara el paso, que en virtud de su *negatividad* el hombre natural ardiera y se consumiera para que la gracia no fuese tomada en vano¹⁷, así también entre los griegos, el pueblo que en sentido mundano puede designarse como el escogido, el pueblo dichoso nacido en la tierra de la armonía y de la belleza, el pueblo que maduró a la par de las determinaciones de la humanidad misma, el pueblo de la libertad, también entre los griegos, en su despreocupado universo intelectual, el silencio de la ironía debió ser la *negatividad* que impidiese que la subjetividad fuese tomada en vano. Pues la ironía, como la ley, es una exigencia, y la ironía es una exigencia enorme, puesto que desdén la realidad y exige la idealidad*. Es claro que la idealidad está ya presente en esa búsqueda, si bien como como posibilidad, pues en el orden del espíritu lo buscado está siempre ya en la búsqueda, pues la búsqueda es como la agitación misma de lo buscado en el que busca. Y así como la ironía se atiene a la ley, los sofistas se asemejan a los *fariseos*, que operaban en el ámbito de la voluntad exactamente del mismo modo que los sofistas en el de conocimiento. Lo que Sócrates hizo con los sofistas fue darles el instante subyugante, aquel en el que la verdad momentánea se diluía en la nada; es decir, hizo que la finitud fuese devorada por la infinitud. Pero la ironía de Sócrates no estaba dirigida sólo contra los sofistas, sino que lo estaba contra todo lo establecido; a todo eso le exigió idealidad, y esta exigencia fue el viento que jugó y condujo a helenismo. Pero su ironía no es un instrumento que se usara al servicio de la idea; la ironía es su *posición*, y no tuvo más que eso. Si hubiese tenido la idea, su función destructiva no habría sido tan avanzadora. Alguien anunció la ley, pero fue otro quien trajo la gracia¹⁸; alguien impuso la exigencia en toda su fuerza, pero no era el quien podría coimir la exigencia¹⁹. Hay que recordar, sin embargo, que entre la exigencia de Sócrates y su cumplimiento no había el *devenir absoluto* que hay entre la ley y la gracia. En la exigencia de Sócrates, el cumplimiento estaba contenido *κατὰ δύναμιν*. Con eso, a formación histórico-universal alcanza también un alto grado de

¹⁷ El hecho de que los romanos fueran introducidos para la época de la historia universal que hizo que la ironía de Sócrates coincidiera con autoridad histórica universal y del espíritu que terminó en una época muy posterior en la que se le dio su verdadera plaza, se quiere de ella un subterfugio extremo.

pero tal Schlegelmacher observa en el ya citado ensayo (p. 54, que

observar esto se opone a Krug y a Ast, que pasan por a lo a Sócrates y comienzan con Platón¹¹⁰. Pero la ironía es el comienzo, e incluso nada más que el comienzo; es y no es, y su positividad es un comienzo que en la misma medida es una conclusión, puesto

esta como el comienzo de una nueva etapa, pues al aniquilar solo es posible porque el nuevo principio está ya presente como posibilidad.

Dado el carácter bifronte propio de todo comienzo histórico, procederemos ahora a dar cuenta del otro costado de Sócrates, examinando su relación con el desarrollo cuyo comienzo se remonta a él.¹¹¹ Sabemos que no se trata únicamente de Platón, sino que hay una multitud de escuelas que hacen que su sabiduría fluya de ese si-

200 uede que parezca que, para explicar este fenómeno, habría que suponer que hubo en Sócrates un alto grado de positividad. Ya he intentado anteriormente mostrar que la relación con Alcibiades, en particular, puede ser explicada muy bien si suponemos una tal positividad, e incluso que sólo es posible explicarla cuando se da

enfrente del que se va la ironía para capturar los ánimos. Tendré que proceder a una consideración análoga a fin de mostrar que la ironía pueda, a su vez, explicar ese fenómeno, e incluso que ese fenómeno exige ser explicado por la ironía. Hegel observa (*Geschichte der Philosophie*, vol. II, p. 126)¹¹² que la diversidad de las filosofías surgidas de la enseñanza de Sócrates fue un motivo de reproche, y su respuesta es que eso se debió a la indeterminación y

¹¹⁰ Fichte también se relaciona con Sócrates de manera tan bella como profunda en la conocida frase según la cual el principio mismo consiste en los límites: "Nada de ser humano es un absoluto, pero más que nada el bello absoluto".

abstracción de su principio. Que haya podido hacerse tal reproche muestra ya que se habría deseado que Sócrates fuese distinto de lo que fue en realidad. Pues, seguramente, si la posición de Sócrates hubiese estado con la limitación que caracteriza a toda positividad intermedia, o por toda la eternidad habrían podido tantos descendientes reclamar su derecho de primogenitura. Si su posición fue a negatividad absoluta, en cambio, la explicación es fácil, pues dicha posición contiene en sí la posibilidad de todas las cosas, la pos-

la completa infinitud de la subjetividad. Hegel observa hablando de tres de las escuelas socráticas (la megarica

la cirenaica y la elica), que cada una de ellas en particular es diversa respecto de las otras, y agrega que esto muestra a las claras que Sócrates carecía de un sistema positivo. Pero no sólo careció de un sistema positivo, sino que también careció de positividad. Intentaré mostrar esto más adelante, al hacer referencia a la manera en que Hegel atribuye a Sócrates la idea de bien; por ahora basta con observar que el bien fue asimismo algo que poseyó sólo en tanto que negatividad infinita. En el bien, la subjetividad está en legítima posesión de una meta absolutamente válida a la cual tender; pero Sócrates no partió del bien sino que llegó a él, fue a parar en el bien, y por esa razón el bien mismo es para él algo completamente abstracto.¹¹³ Pero dado que las declaraciones de Hegel se ven restringidas de esta manera, debemos también, paralelamente, prolon-

26 garlas haciendo resaltar la enorme elasticidad propia de esta negatividad infinita. No basta con decir que la diversidad de las escuelas socráticas permite concluir que Sócrates no tuvo un sistema positivo; a eso hay que añadir que, en virtud de su propio énfasis, la negatividad infinita hizo posible la positividad en su conjunto, que fue una infinita unicidad y eternidad para la positividad. Así como Sócrates podía comenzar por cualquier parte en la vida cotidiana, así también su significación en la evolución histórico-universal, cum-

¹¹¹ Hegel parece estar de acuerdo conmigo en esto (p. 124), pero no siempre es de todo tan exacto: "Socrates selbst nur nicht dauernd hinweggenommen, daß er für die Bräutigam war".

¹¹² "Sócrates mismo no había hecho más que introducir el bien como la simple naturaleza

sario en ser un comienzo nítido que contenga en sí una multiplicidad de comienzos. Es, por tanto, positivo en tanto que comienzo, pero negativo en tanto que *mero* comienzo. Su situación es inversa a la de los sofistas. Pero la *unidad* de esas dos cosas es precisamente la *ironía*. Por eso vemos también que las tres esencias se *unifican* en lo que respecta a la universalidad abstracta*, por momentos que si bien por lo común sus maneras de concebirlo han presentado juntamente la ambigüedad de poder dirigirse de manera polémica contra lo finito, por un lado, y de ser *negadora* de lo infinito, por el otro. Así, si la compañía de Sócrates fue para sus discípulos, en caso que se les permita utilizar esta expresión, imprescindible a fin de poder mantener la investigación en marcha, en el orden histórico-universal, tiene asimismo la importancia de haber puesto a flote la nave de la especulación. Pero esto no deja de implicar una *infinita* *permanencia*, una fuerza capaz de quitar del camino cualquier obstáculo que se opusiese a su avance. El mismo pertenece todavía a una formación pasada, pero con él comienza una *nueva*†. Descubre en sí mismo el otro continente, en el mismo sentido en que Colón había ya descubierto América antes de embarcar y de descubrirla realmente. Su negatividad impide que se produzca un retorno tanto como anticipa el descubrimiento real. Y así como su movilidad espiritual y su entusiasmo fueron motivo de inspiración para sus discípulos en el trato cotidiano, así también el entusiasmo de su posición es la energía que conmueve a la positividad subsiguiente.

*

Se ha mostrado anteriormente que Sócrates fue el *desempeño* negativo en su relación con lo establecido, que permaneció suspendido por encima de las determinaciones de la vida social, con *ironía* su *fiabilidad*; se ha mostrado también que se relacionó de manera igualmente *negativa* con la *positividad* que los sofistas proponían e intentaban establecer y avanzar multiplicando sus fundamentos, y que con *ironía* y *herald* fue asimismo consciente de esta *maxim* de todo eso. Su *posición total* se remata, por tanto, en la *negatividad infinita*, la cual es negativa respecto del desarrollo precedente y negativo también respecto del subsiguiente, pese a que en otro sen-

tido es positiva en ambos respectos; es decir, *infinitamente ambigua*. Toda su vida fue una protesta contra lo establecido, contra la vida sustancia del Estado; salió al encuentro de los sofistas y de su tentativa de subrogación de lo establecido. Los fundamentos de los sofistas no fueron capaces de resistir el vendaval de su infinita negatividad, que en un instante arrasó con todas las pomposas ramificaciones en las que el sujeto particular y empírico estaba atrapado, arrastrándolas hacia el océano infinito en el que lo bueno, lo verdadero, lo bello, etc., confinaban con la negatividad infinita. Esto por lo que respecta a las condiciones de manifestación de la ironía. En lo que concierne al *modo* de revelarse la ironía se hizo notar por un lado, de manera *parcial* en tanto que momento *dominado* en el proceso discursivo, y, por el otro, de manera *total* y en su *total* *infinitud* en el *modo* *totalmente*, arrojada a *siempre* es *misma*.

* Véase la exposición hegeliana de los principios de estas escuelas, pp. 127-28.

† Compárese con esta *maxim* el comentario final, p. 109⁷². (Sócrates llega de ese modo

a la *positividad* al ser *ironía* que pertenece a la *positividad* de la *positividad*, el *positivo* que es *positivo* de la *positividad*, *positivo* *positivo* *positivo*).

puedo estar de acuerdo con Brandis¹⁴⁰ en cuanto a que Schleierma-

Hegel constituye, obviamente, un punto de reflexión en

Hegel, sin prestar atención ni a sus precursores ni a sus sucesores, pues aquéllos habrán encontrado ya su confirmación en la concepción hegeliana en caso de haber tenido alguna importancia, y estos otros tienen solo un valor relativo en comparación con Hegel. Así como su exposición de lo histórico no merece jamás el reproche de haber perdido el tiempo en sencillas domesticas, así también se con-

centra en cada batalla decisiva con una prodigiosa intensidad de espíritu. Hegel capta y comprende la historia en sus grandes formaciones. Por eso tampoco se permite que Sócrates se quede ahí como *ein Ding an sich*, sino que se le exige mostrarse, lo quiera o no lo quiera.

La dificultad inherente a la provisión de un saber acerca de lo que ocurrió en la existencia de Sócrates no es algo que inquiete a

se niegan a comer, su respuesta es la misma que la de Apio

En su exposición de Sócrates en *Geschichte der Philosophie* pese a que él mismo observa que en el caso de Sócrates no se trata tanto de filosofía como de vida individual, no hay nada que aclare la relación entre las tres o varias concepciones contemporáneas de Sócrates¹⁴¹. Utiliza un único diálogo de «Platón»¹⁴² como ejemplo de método socrático, sin precisar, no obstante, por qué escoge precisamente éste. Utiliza de modo completamente indistinto las *Memorabilia* y la *Apología* de Jenofonte tanto como la *Apología* de Platón. No se inclina demasiado por las discusiones, y ni siquiera ve con simpatía los esfuerzos de Schleiermacher por ordenar los diálogos platónicos, de manera que una gran idea fuese paulativamente moviéndose y desplegándose a través de ellos. *Das Literarische, das Kritische Herrn Schleiermachers, die kritische Sondernng. ob d. einen oder die andern Neben-Dialoge ächt seien — über die großen kann ohnehin nach den Zeugnissen der Alten kein Zweifel sein, ist für Philosophie ganz überflüssig, und gehört der Hyper-Kritik immer Zeit an* [«La literariedad, el criticismo de señor Schleiermacher, el crítico sondeo respecto de si este o aquel diálogo secundario es auténtico — por lo que respecta a los diálogos principales, de todos modos, el testimonio de los antiguos no deja lugar a dudas — es algo totalmente superficial en filosofía y responde al *h. percurrentium* de nuestra época»] (p. 179). Todos esos esfuerzos son

afrentable dualidad entre Sócrates y Críto; pues Críto alberga de manera inmediata (p. 91)

vanos para Hegel, y una vez que los fenómenos están listos para
 mos que para eliminar sobre ellos una monarquía pasada. Si bien
 también ciertas cosas que aparecerían como momentos necesarios
 vez que, en ocasiones, lo que se ve por añadido al ser pasado por
 explicación del sistema platónico nos encontremos con algunas ob-
 puesto que se ha eliminado el contexto en el que se mostrarían en

*So viel ist gewiß, daß wir mit Platos Dialogen sein System vollkom-
 men zu erkennen im Stande sind. Pag. 212: Diese Dialektik [...] se-
 hen wir bei Plato häufig. Theils in den mehr eigentlich socratischen,
 moralischen Dialogen, Theils auch in den vielen Dialogen, welche
 sich auf die Vorstellung der Sophisten von der Wissenschaft bezie-
 ren. Pag. 226: Die Dialektik in dieser höheren Bestimmung [...] ist
 die eigentlich platonische. Pag. 230: Viele Dialoge enthalten so nur
 negative Dialektik, das ist die sokratische Unterredung [...]* No hace
 falta que investiguemos qué corresponde a Sócrates y qué a Platón
 en los diálogos presentados. Lo cierto es que estamos en condicio-
 es de reconocer cabalmente el sistema de Platón a partir de sus

«aléctica» (es decir, aquella cuyo resultado es sólo negativo). *

por otro en los numerosos diálogos que se ocupan de la idea sofisti-
 ca de la ciencia» P. 226: «La dialéctica en su determinación más
 elevada» (aquella que resuelve las oposiciones en lo universal, de
 modo tal que esa resolución de la contradicción es lo afirmativo)
 «es la dialéctica propiamente platónica»¹⁰. P. 230: «Muchos de los
 diálogos no contienen más que dialéctica negativa; tal como es la
 conversación sokrática». Pues bien, estas observaciones aisladas
 están en total consonancia con lo que he intentado poner de man-
 ifiesto en la primera parte de esta investigación. No puedo seguir

¹⁰ Aludiendo al predicado «más propiamente sokrático», Hegel establece una distinción

distinción que esa dialéctica es «la propiamente platónica», establece una distinción

apelando a ellas, sin embargo, puesto que han sido moralmente deja-
 das a su suerte.

La presentación propiamente dicha de Sócrates se encuentra en
Geschichte der Philosophie, vol. II, pp. 42-122. A ésta me remito
 ahora. Lo notable de esta presentación de Hegel es que empieza y
 termina con la persona de Sócrates. En efecto, pese a que en varios
 pasajes Hegel parece querer reivindicar en él una positividad y pese
 a ser fuerte la idea del bien, resulta evidente que la determinación
 del individuo en relación con el bien es arbitraria, y ante el bien
 como tal no tiene ninguna fuerza vinculante. Se observa en p. 93:
*Das Subject ist das Bestimmende, das Entscheidende. Ob guter
 oder schlechter Geist entscheide, bestimmt jetzt das Subject* («El su-
 jeto es lo determinante, lo decisivo. Es el sujeto el que determina,
 ya sea que el espíritu decida lo bueno o lo malo»). (Es decir, el suje-
 to es libre frente a aquello que supuestamente debería, en realidad,
 determinarlo a él; es libre frente a ello en todo momento y no sólo
 en el instante de la elección, pues el arbitrio no constituye ley algu-
 na, consistencia a una, contenido alguno). *Der Punkt der Ent-
 scheidung aus sich selbst fing an, bei Sokrates aufzugehen; dieser
 war bei den Griechen bewußtloses Bestimmen. Bei Sokrates wird
 dieser entscheidende Geist in das subjective Bewußtseyn des Men-
 schen verlegt, und die Frage ist nun gemacht, wie diese Subjectivität
 an Sokrates selbst erscheint. Indem die Person, das Individuum zum
 Entscheidenden wird, so kommen wir auf diese Weise auf Sokrates
 als Person, als Subject zurück; und das Folgende ist nun eine En-
 twicklung seiner persönlichen Verhältnisse* («El tema de la decisión
 a partir de sí mismo comenzó a imponerse con Sócrates; para los
 griegos, su determinación era inconsciente. Con Sócrates, ese espí-
 ritu capaz de decisión se traslada a la conciencia subjetiva del hom-
 bre; la pregunta es, por lo pronto, cómo esa subjetividad se mani-
 fiesta en el propio Sócrates. El hecho de que la persona, el hecho de
 que el individuo pase a ser lo decisivo, nos remite a Sócrates en tan-
 to que persona, en tanto que sujeto, todo lo demás no es otra cosa
 que un desarrollo de sus circunstancias personales»¹¹). Pues bien,
 la forma bajo la cual la subjetividad se muestra en Sócrates es pre-
 cisamente lo demoníaco; pero puesto que Hegel mismo insiste, con
 razón, en que lo demoníaco no es todavía una conciencia moral,
 vemos que, en Sócrates, la subjetividad oscila entre la subjetividad
 finita y la infinita, pues el sujeto finito se infundiza en la conciencia
 moral. P. 95: *Gründen ist die Vorstellung allgemeiner Individua-
 lität, der seiner selbst gewissen Geistes, der zugleich allgemeine
 Wahrheit ist. Der Dämon des Sokrates ist die ganz notwendige an-
 dere Seite zu seiner Allgemeinheit; wie ihm diese zum Bewußtseyn
 kam, so auch die andere Seite, die Entselbstheit des Geistes. Seit er*

des Bewußtseyn stand über beiden Seiten. Welcher Mangel in dieser Seite, werden wir sogleich bestimmen: nämlich der Mangel des Allgemeinen ist ersetzt selbst mangelhaft, auf eine einzelne Weise, nicht Wiederherstellung des Verdorbenen für das Negative [=La conciencia moral es la representación de la individualidad en general, del espíritu que se sabe a sí mismo y que es, además, verdad universal. El demasío de Sócrates es el aspecto total y necesario

esta, así también lo fue del otro aspecto, de la singularidad del es-

seguida advertimos que es lo que falta en este último aspecto, es decir, la falta de universalidad es compensada de manera deficiente, de un modo singular y no por la reposición de lo corrupto a través de lo negativo»]³⁰⁹ Que su pura conciencia haya estado por encima

presado a decir que poseía la idea del bien en tanto que negatividad absoluta.

Sería engorroso desarrollar de manera coherente las muchas y excelentes observaciones aisladas hechas por Hegel en esta sección, la concisión de pensamiento que lo caracteriza, ya que a menudo tantos sus elementos que reúne que es difícil encontrarles coherencia. Algunos de esos elementos han sido ya utilizados en la parte precedente de mi tratado. Al considerar la totalidad de la exposición hegeliana, en cambio, y considerándola en relación con la mediación que he hecho notar creo que sería mejor poder tratar todo esto bajo una sola rúbrica: ¿En qué sentido es Sócrates el fundador de la moral? Bajo esta rúbrica podrán ser comentados también los momentos más importantes de la concepción de Hegel.

¿En qué sentido es Sócrates el fundador de la moral?

De un modo totalmente general, Hegel describe así la importancia de Sócrates en la evolución (p. 43): *Socrates spricht nun das Wesen als das allgemeine Ich aus, als das Gute, das in sich selbst ruhende Bewußtseyn; das Gute, als solches, frei von der seyenden Realität, frei gegen das Verhältniß des Bewußtseyns zu seyender Realität, es sey einzelnes sinnliches Bewußtseyn (Gefühl und Nergungen)*

oder endlich frei von dem theoretisch über die Natur speculierenden Gedanken, der ob zwar er Gedanke doch noch die Form des Seyns hat, Ich bin dann recht als meiner gewiß [=Sócrates interpreta la esencia como el Yo universal, como el bien, la conciencia que reposa sobre sí misma; el bien en cuanto tal, libre de la realidad empírica, libre con respecto a la relación de la conciencia con la rea-

lidad empírica —de la conciencia particular y sensible (sentimientos e inclinaciones)— o, finalmente, libre del pensamiento que especula sobre la naturaleza, si el pose a ser pensamiento tiene todavía la forma del ser, y en el que no soy todavía consciente de mí mismo»]³¹⁰ De este modo, Sócrates ha llegado al ser-en-sí y para-sí en tanto que ser-en-sí y para-sí ante el pensamiento. Tal es el primer momento; el segundo es que este bien, este universal, debe ser co-

Para no darle a esto mayor peso del que tiene en opinión de Hegel, sin embargo, es necesario decir algo respecto de su enseñanza. Que en opinión de Hegel la enseñanza de Sócrates fue negativa, que su meta fue lo negativo, que estuvo orientado a hacer vacilar y no a sujetar, que lo negativo no es, en Sócrates, immanente a una positividad, sino un fin en sí mismo, se desprende ya de la serie de declamaciones aisladas que he estado poco más arriba, como así también de las múltiples observaciones que se encuentran en la sección dedicada precisamente a Sócrates; esto mismo se hace todavía más claro, sin embargo, en el modo en que Hegel habla de la concepción aristofánica de Sócrates. En la p. 83 observa que fue Aristófanes quien contribuyó la risotía socrática en el aspecto negativo, de manera que todo lo establecido desaparece en la universalidad indeterminada. Y observa que por nada del mundo justificaria o, tan siquiera, disculparía a Aristófanes. P. 89: *Die Uebertreibung, die man dem Aristophanes zuschreiben könnte, ist, daß er diese Dialektik zur ganzen Bitterkeit der Konsequenz fortgetrieben hat; es kann jedoch nicht gesagt werden, daß dem Sokrates Unrecht geschehen mit dieser Darstellung. Aristophanes hat durchaus nicht Unrecht, so man muß sogar seine Tiefe bewundern, die Seite des Dialectischen des Sokrates als eines Negativen erkannt und (nach seiner Weise freilich, mit so feinem Pinsel dargestellt zu haben ... Sokrates' Allgemeinheit hat die negative Seite des Aufhebens der Wahrheit (G* 17
setze), wie sie im unbefangenen Bewußtseyn ist: — dieß Bewußtseyn und so die reine Freiheit über den bestimmten Inhalt, der dann als an sich gilt]. El exceso que cabría achacar a Aristófanes es el de haber llevado esta dialéctica a su más exacerbada consecuencia pero no puede decirse que esta presentación de Sócrates sea equivocada. Aristófanes no se aparta en modo alguno, y uno no puede dejar de admirar la profundidad al reconocer el carácter negativo de la dialéctica de Sócrates y a representarla (brevemente y a su modo) con rasgos pincelados... La universalidad de Sócrates presenta el aspecto negativo de la superación de la verdad (leyes, etc., como se da en la conciencia ingenua; esta conciencia llega a ser la pura libertad sobre el contenido determinado que se le presentaba como algo en sí»]³¹¹. El carácter negativo de la enseñanza de

Sócrates es expresado también de otra manera en Hegel,

duelles Thun [«un obrar individual», (p. 53). Moralitaba con el fin de provocar *se obrar individual, es ist aber nicht eine Art und Weise von Predigen, Ermahnern, Dociren, dusteres Moralisiren u. s. f.* [«no, sin embargo, a manera de prédica, exhortación, adoctrinamiento, oscura moralización, etc.»] (p. 38), esas cosas no cuadran con la urbanidad griega. Dicha moralización se expresaba más bien en el hecho de hacer que cada uno pensara en sus deberes. Se ocupó de los intereses de jóvenes y viejos, zapateros, herreros, sofistas, estadistas, ciudadanos de toda índole. Ya fuesen intereses domésticos (la crianza de los hijos) o los intereses del saber, haciendo que el pensamiento de todos ellos, *a partir del caso determinado*, se orientara hacia lo universal, hacia lo verdadero y bello válido en sí y para sí (p. 59).

He ahí la significación de su actividad moralizante, y aquí ha

se a la tradición antigua, como a Sócrates el fundador de la moral.¹¹⁶ No debe pasarse por alto, sin embargo, la harto conocida significación que la moral recibe en Hegel. Éste distingue la moralidad y la ciudad. Pero la ciudad es por un lado la ciudad ingenua, tal como la antigua ciudad griega, y por el otro una determinación más elevada que aparece, a su vez, tan pronto como la moralidad ha reflexionado sobre sí misma.¹¹⁷ Por eso en su *Philosophie des Rechts* trata a moralidad antes de pasar a la ciudad.¹¹⁸ Al hablar de la moralidad, del bien y de la conciencia moral, desarrolla las formas morales del mal, la hipocresía, el probado resentimiento, la alegación de la propia conciencia moral, la ira. El individuo moral es el individuo negativamente libre. Es libre porque no está atado a otra cosa, pero es negativamente libre, precisamente porque no está limitado por otra cosa. O sea, que sólo cuando el individuo está en sí mismo estando en su otro, sólo entonces es libre de verdad. La

moral es, por tanto, arbitrio, es la posibilidad del bien y del mal, y por eso Hegel mismo observa en *Philosophie des Rechts*, p. 134¹¹⁹: *Das Gewissen ist als formelle Subjectivität schlechthin dieß auf dem Sprunge zu seyn, ins tiefe Unzusammenhang*. «La conciencia moral es, en tanto que subjetividad formal, estar presto a volcarse hacia el mal». En el antiguo helenismo, el individuo no era en modo alguno libre en este sentido, era prisionero de la ciudad sustancial, aún no se había hecho cargo de sí mismo, no se había apartado de esa circunstancia inmediata, no había llegado aún a conocerse a sí mismo. Fue Sócrates quien se permitió lograrlo, no a la manera de los sofistas, que enseñaban a individuos a adaptarse a sus intereses

particulares, sino que permitió que el individuo lo lograra mediante

el ser de la moral. Sócrates puso de relieve la significación de la

no en ser-en-sí y para-sí, en tanto que ser-en-sí y para-sí ante e

cual el individuo resultaba extraño a la naturaleza en la que hasta entonces había vivido, el individuo debía no ya obrar con vergüenza ante la ley, sino saber de manera consciente la razón de su obrar. Pero ésta es, como veremos, una *determinación negativa*, una negativa respecto de lo establecido como negativa respecto de la positividad más profunda que, en tanto que especulativa, condiciona de manera negativa.

Esto mismo se muestra en el contexto de la definición del concepto de virtud. Hegel examina la concepción de Aristóteles acerca de la definición socrática de la virtud; vamos a seguirlo. En p. 77¹²⁰ cita como anécdota el enunciador: «Socrates hat besser von der Tugend gesprochen, als Pythagoras, aber auch nicht ganz richtig, da er die Tugenden in einem Wissen *ἐπιστήμη* machte. Dieß ist nämlich unmöglich. Denn alles Wissen ist mit einem Grunde *λόγος* verbunden, der Grund aber ist nur im Denken; mithin setzt er alle Tugenden in die Einsicht Erkenntnis. Es widerfährt ihm daher, daß er die tätige — empfindende — Seite der Seele aufhebt nämlich die Leidenschaft (*πάθος*, und die Sitte (*ἥθος*)». («Si bien Sócrates aventuró a Pitágoras al hablar de la virtud, no habló realmente de manera totalmente correcta, pues hizo de la virtud saber (*ἐπιστήμη*). Esto, de hecho, es imposible. Pues todo saber está ligado a un fundamento (*λόγος*), y el fundamento está en el pensar, con lo cual ataba todas las virtudes en el discernimiento (*κοινωνία*). Lo que sucede entonces es que supera el aspecto olgógico (susceptible de a más, es decir la pasión (*πάθος*) y las costumbres (*ἥθος*)». Y hace notar que ésta es una buena crítica: *Wir sehen, daß diejenigen, wie Aristoteles an der Bestimmung der Tugend bei Sokrates vermißt, die Seite der subjectiven Wirklichkeit*

echa de menos en la definición socrática de la virtud es el aspecto de la realidad subjetiva, lo que hoy en día es el corazón». Lo que le falta a la virtud es, por tanto, una *determinación del ser*, ya sea que se la conozca con referencia al sujeto particular o que, en un sentido más elevado, se la vea realizada en el Estado. Pero Sócrates ante la conciencia inmediata y sustancial del Estado y no avanzó la idea del Estado; consecuentemente, la virtud sólo podía ser definida de manera abstracta, y la realidad de la virtud no está ni en el Estado ni en la personalidad, lo cual no se da plenamente como en el Es-

undo*. En p. 78n^{ms}, entretanto, se cita como aristotélica la afirmación según la cual *Sócrates hatte einer Seite ganz richtig geforscht, anderer Seite aber unrichtig. Daß die Tugend Wissenschaft sey, sey unwahr, aber daß sie nicht ohne Einsicht ohne Wissen, sey, darin habe er recht. Er habe die Tugend zum Logos gemacht, wir aber sagen sie ist mit dem Logos* [=analizó correctamente un aspecto pero incorrectamente el otro. No es cierto que la virtud sea ciencia, pero tiene razón en cuanto a que no hay virtud sin discernimiento (sin saber). Sócrates transformó la virtud en logos; nosotros decimos, en cambio, que la virtud es con el logos]*. También ésta es para Hegel una definición muy acertada. Que lo universal concuerde con el pensamiento constituye un primer aspecto, pero la virtud en tanto que carácter implica que el hombre lo sea, impuso el corazón,

dependiendo de él cuando quiera, y si no lo hace es porque no quiere, y si no lo quiere es, a su

el temperamento, etc. Hay, por tanto, dos aspectos: lo universal y la individualidad realizante, el espíritu real^{ms}.

! Así llegamos de nuevo al punto en el que se muestra en qué sentido Sócrates tuvo algo de positivo. Hemos negado, pues, el punto que habíamos dejado atrás, al hablar de su enseñanza tendiendo a hacer que lo universal, apareciera en contradicción con lo particular. Por lo que respecto al principio socrático, por tanto, la primera determinación, que por importante que sea no es sino formal, es que la conciencia posita por sí misma que es lo verdadero (cf. p. 71). Tal es el principio de la libertad subjetiva, que uno guía la conciencia por sí mismo. Con ello se pone de manifiesto lo universal. Pero lo universal tiene un aspecto positivo y un aspecto negativo (cf. p. 79). Habrá que ver entonces si Hegel logra demostrar de este modo la presencia de un aspecto positivo en la concepción de Sócrates, o si no tendremos que sentir, más bien, aquella ob-

Philosophie, — der Sokrates [=tal es, en suma, el procedimiento (y

epigráfico, como si mereciera un valor especial. Luego

sophie dargestellt, indem wir uns nur an das Princip gehalten haben

selbst erst zu diesem Abstracten gekommen ist. Das Gute ist das Allgemeine... Es ist ein in sich concretes Princip, das aber in seiner concreten Bestimmung noch nicht dargestellt ist und in dieser abstracten Haltung liegt der Mangel des sokratischen Princips. Affirmatives läßt sich nicht angeben; denn es hat keine weitere Entwicklung [=A. parecer, no habríamos dicho aún lo siguiente acerca de la filosofía socrática si nos concentráramos sólo con el principio, pero es que esa es la cuestión principal, a saber, que la conciencia de Sócrates haya alcanzado tan sólo esa abstracción. El bien es lo universal... Es un principio concreto en sí que, sin embargo, no se presenta todavía en su determinación concreta; y en esa abstracta detención reside el fallo del principio socrático. No puede darse de manera afirmativa, pues carece de un desarrollo ulterior]. A. alcanzar el bien en sí y para sí, Sócrates dio un paso giguoteseo en comparación con los sofistas. Los sofistas se detuvieron en la infinita retracción del bien en lo provechoso y en la multiplicidad de lo

que llegó allí. Lo universal tiene, por tanto, un aspecto positivo y un aspecto negativo. La realidad de la eticidad había sido socavada, y ese hecho cobra conciencia con Sócrates. Puso la eticidad a la altura del entendimiento; pero eso no significaba otra cosa que hacer consciente el hecho de que las costumbres, las leyes de la ciudad,

vacilan en su determinatividad y en su immediatez; ist die Macht des Begriffs, welche dieß unmittelbare Seyn und Gelten derselben, die Heiligkeit ihres Ansichseyns aufhebt. «es el poder del concepto el que supera ese ser y ese valer inmediatos, la sacralidad de su ver-sin». A fin de mostrar en un ejemplo que lo universal tiene en Sócrates un aspecto positivo (y dirige ihnen [...] das Gute und Wahre in dem Bestimmten, in das er zurückging, da er es nicht bei dem bloß Abstracten bewenden lassen wollte. «[a los jóvenes] les señalaba el bien y lo verdadero en la cosa determinada que lo representaba, pues al tratar con ellos no quería limitarse a lo meramente abstracto»), cita el diálogo de Sócrates con el sofista Hipias (Jenofonte, *Simposio*, IV, 4 § 12-16 § 25). En principio fundamentalmente sostenido aquí por Sócrates es que el justo es quien obedece las leyes, contra la objeción de que no podría ser así de manera absoluta porque el pueblo y los gobernantes cambian a menudo, comparándolo con aquéllos que, yendo a la guerra, hacen también la paz. Lo que dice aquí es fundamentalmente que el mejor y el más feliz de los Estados

con las leyes. Y esto es lo que Hegel ve como un contenido afirmativo. Pero si Sócrates tiene aquí algo de afirmativo es porque no explicita su posición, porque no avanza hacia aquello que en realidad ha alcanzado, el bien en sí y para sí. Aquí deja innegable establecido, tratándose, por tanto, no ya de la positividad posterior a su negación infinita, sino de una positividad que la precede. Pero si bien es cierto que con este movimiento va más allá del helenismo inmediato, puesto que recoge las leyes en una reflexión y, al hacerlo, las saca de su inmediata condición de dadas, éste es, en todaidad, sólo un movimiento ficticio, no es en modo alguno el auténtico movimiento socrático. La positividad de la que aquí se trata, y por tanto, no decide nada en relación con la pregunta de si Sócrates propuso algo positivo o si lo universal fue para él algo concreto. Así lo advirtió también Hegel al juzgar por sus declaraciones en pp. 79 al centro, 81 hacia el fin y 82 al comienzo. Hegel cita ejemplos de aspecto negativo, y puesto que, como hemos visto, el aspecto positivo no era positivo en el mismo sentido en que el otro es negativo, nos encontramos con que Sócrates sostuvo lo universal sólo como lo negativo. Hegel cita un ejemplo de Jenofonte, y añade (p. 83). *Hier sehen wir die negative Seite, daß Sokrates das wankend macht, was der Vorstellung sonst fest war. Nicht lügen, nicht betrügen, ist ruhiger gut in der unbewogenen Vorstellung für recht. — dieß ist ihr das Feste; aber durch die Vergleichung ihres für fest Gehalten mit Anderem, das ihr ebenso fest als wahr gilt, zeigt sich, daß sie sich widersprechen, und jenes Feste wird wankend, es gilt nicht mehr für fest. Das Positive, was Sokrates an die Stelle des Pos-*

ten setzt, ist eines Theils im Gegensatz wider dieses, den Gesetzen zu gehorchen wir sehen ganz das Allgemeine, Unbestimmte, und «den Gesetzen gehorchen» versteht nun jeder, der dieß hört, oben die Gesetze ausgedrückt, wie die allgemeine Vorstellung derselben sich heurteilt ist, nicht lügen, nicht betrügen; aber diese Gesetze sind eben dieß, daß sie so im Allgemeinen lügen, betrügen, Rauben als Unrecht aufstellen, — Bestimmungen, die für den Begriff nicht aushalten. Pag. 85: Hier sehen wir also das Allgemeine so bestimmt realisiert: allgemeines Nennen der Gesetze: in Wahrheit aber, da diese verheißende Momente sind, das unbestimmte Allgemeine, und den Mangel seiner Unbestimmtheit noch nicht ergänzt [...]. Aí vemos el aspecto negativo: que Sócrates hizo vacilar lo que de otro modo era algo firme para la representación. No mentar, no engañar, no robar, tienen para la representación ingenua el valor de lo

es comparado con otras cosas que para la representación son igualmente firmes y verdaderas, es evidente que se contradicen, y todo lo firme comienza a vacilar, deja de valer como algo firme. Lo positivo que Sócrates coloca en el lugar de lo firme está, a su vez, en parcial contradicción con la obediencia a las leyes: vemos perfectamente que lo universal, lo indeterminado y ese «obedecer a las leyes» que cualquiera entiende tan pronto como lo escucha, la leyes mismas, se expresan de la misma manera en que la representación universal es

subsisten ante el concepto». P. 85: «Vemos también lo universal a

vez, pero en verdad se trata de lo universal indeterminado, pues estos no son sino momentos pasajeros, y la falta propia de su indeterminación no ha sido todavía satisfecha». Hegel resume entonces (pp. 80 al comienzo, ss.) *wie denn Sokrates selbst das Realisierende des Allgemeinen suchte* «cómo ve Sócrates mismo el carácter realizante de lo universal». En este caso, el sujeto resulta ser lo negativo, lo que se determina en sí mismo de manera arbitraria. Pero la limitación que de este modo recibe lo universal es en cada caso puesta de manera arbitraria por un sujeto. Que esta restricción de lo universal resulte firme y no accidental, que lo universal se reconozca en su determinatividad, sólo es posible en un sistema total de la realidad¹⁹⁷. Pero ta-

En la en Sócrates. Sócrates negó el Estado, pero no reformó al

limitud que él mismo negativamente exigía.

dir de lo moral en el momento en que Hegel lo toma, y que

su posición puede haber sido la de la ironía. Al sujeto moral, libre, negativamente libre, le corresponde el bien en tanto que tarea cuando éste es concebido como lo infinitamente negativo. El sujeto moral no puede jamás realizar el bien, sólo el sujeto positivamente libre puede alcanzar el bien como lo infinitamente positivo, como su tarea, y realizarlo. Si se retiene la determinación, tan a menudo enfatizada por Hegel, según la cual la ironía no toma nada en serio¹⁰¹

cho, este ni siquiera toma en serio las virtudes que practica, ya que

manera arbitraria a seguir en cada caso su experimento, sino que, en la tarea lo ha puesto a él."

En el punto en el que Hegel unilateralmente concuerda su concepción de Sócrates: mostrar a Sócrates como el fundador de la

corriente se pone en un aprieto a tener que mostrar cómo Sócrates

reside justamente en eso, en su permanente intento de mostrar como Sócrates concibió el bien, y el mayor desacierto del caso

no entender, en no haber sabido con exactitud de lo corriente en la vida de Sócrates. El movimiento nace, en Sócrates, a alcanzar el bien. Su importancia en la evolución universal

es que lo que para sus contemporáneos consiste en que éstos

de su vida, sino que su vida consistió en estar siempre alcanzándolo y en hacer que otros lo alcanzaran. Pero en esa misma medida alcanzó también lo verdadero que es en sí y para sí verdadero, lo bello que es en sí y para sí bello, y en general el ser-en-sí y para-sí en tanto que ser-en-sí y para-sí ante el pensamiento. Lo alcanza, estuvo siempre alcanzándolo. O sea que no solo moralizó sino que, sobre todo, hizo que el ser-en-sí y para-sí se mostrase fuera de la determinación de la multiplicidad. Habló con artistas acerca de lo bello, hizo que lo bello en sí y para sí se sustrajese (sea negativamente) a las determinaciones del ser en las que se lo había tenido hasta entonces. Y así también en relación con lo verdadero. Y esto no lo hizo de una vez por todas y para todas, sino que lo hizo con cada

de los infiernos¹⁰², así como éste, para que su pequeña tarea

vino. Hegel no prestó atención a esa misión divina de Sócrates, pero resultando renuente atribuirle algo más, el motivo de ese empeño es

concebir la ironía en Sócrates como un momento dominado, como

su posición puede haber sido la de la ironía. Al sujeto moral, libre, negativamente libre, le corresponde el bien en tanto que tarea cuando éste es concebido como lo infinitamente negativo. El sujeto moral no puede jamás realizar el bien, sólo el sujeto positivamente libre puede alcanzar el bien como lo infinitamente positivo, como su tarea, y realizarlo. Si se retiene la determinación, tan a menudo enfatizada por Hegel, según la cual la ironía no toma nada en serio¹⁰¹

cho, este ni siquiera toma en serio las virtudes que practica, ya que

manera arbitraria a seguir en cada caso su experimento, sino que, en la tarea lo ha puesto a él."

En el punto en el que Hegel unilateralmente concuerda su concepción de Sócrates: mostrar a Sócrates como el fundador de la

corriente se pone en un aprieto a tener que mostrar cómo Sócrates

reside justamente en eso, en su permanente intento de mostrar como Sócrates concibió el bien, y el mayor desacierto del caso

no entender, en no haber sabido con exactitud de lo corriente en la vida de Sócrates. El movimiento nace, en Sócrates, a alcanzar el bien. Su importancia en la evolución universal

es que lo que para sus contemporáneos consiste en que éstos

de su vida, sino que su vida consistió en estar siempre alcanzándolo y en hacer que otros lo alcanzaran. Pero en esa misma medida alcanzó también lo verdadero que es en sí y para sí verdadero, lo bello que es en sí y para sí bello, y en general el ser-en-sí y para-sí en tanto que ser-en-sí y para-sí ante el pensamiento. Lo alcanza, estuvo siempre alcanzándolo. O sea que no solo moralizó sino que, sobre todo, hizo que el ser-en-sí y para-sí se mostrase fuera de la determinación de la multiplicidad. Habló con artistas acerca de lo bello, hizo que lo bello en sí y para sí se sustrajese (sea negativamente) a las determinaciones del ser en las que se lo había tenido hasta entonces. Y así también en relación con lo verdadero. Y esto no lo hizo de una vez por todas y para todas, sino que lo hizo con cada

de los infiernos¹⁰², así como éste, para que su pequeña tarea

vino. Hegel no prestó atención a esa misión divina de Sócrates, pero resultando renuente atribuirle algo más, el motivo de ese empeño es

concebe la ironía en Sócrates como un momento dominado, como

Segunda Parte
SOBRE EL CONCEPTO DE IRONÍA

NOTAS

El objeto que se ha de abordar en esta parte de la investigación está dado ya hasta cierto punto en el desarrollo anterior, pues este, en la forma de la contemplación, hizo salir a la luz un aspecto del concepto. Por eso en la primera parte del tratado, más que presuponer el concepto, he hecho que surja al tratar de orientarme yo mismo en el fenómeno. Obtuve así una magnitud desconocida, una *posición* que resultó haber sido la *característica de Sócrates*. A esa posición la he denominado *ironía*, pero su denominación es lo que menos importa en la primera parte del tratado: la cuestión fundamental es que ningún momento, que ningún rasgo haya pasado inadvertido, y que todos los momentos y todos los rasgos se hayan coordinado en una totalidad. Solo a partir de ahora se decidirá si esa posición es *ironía*, puesto que en el desarrollo del concepto llegare también a momento en el que Sócrates debe encajar en caso que su posición haya sido ironía. Pero así como en la primera parte del tratado sólo me ocupé de Sócrates, así también el desarrollo del concepto permitirá mostrar en qué sentido Sócrates es un momento de dicho desarrollo, es decir, mostrar si el concepto de *ironía* se agota absolutamente en él, o si no hay también otras formas de manifestación que deben ser tenidas en cuenta para poder afirmar que la percepción del concepto ha sido plena. Así como el concepto, en su permanente lucha por adquirir una forma en el fenómeno, no dejó de estar suspendido en el fondo de la escena en la primera parte del tratado, así también la manifestación fenoménica del concepto, en tanto que posibilidad permanente de llegar a habitar entre nosotros¹⁰⁰, acompañará al desarrollo en esta segunda parte. Estos dos momentos son inseparables, pues si el concepto no estuviese en el fenómeno, o más

luego, si el fenómeno fuese comprensible y real solo en virtud del fenómeno, y si el fenómeno no estuviese en el concepto, o más bien, si el concepto fuese comprensible y real solo en virtud del fenómeno, entonces todo conocimiento sería imposible, pues en el primer caso me fantaría la verdad, y en el segundo la realidad. Pero puesto que la ironía es una determinación de la subjetividad, enseguida se advierte la necesidad de que haya dos manifestaciones de este concepto, las cuales evolucionan asimismo con una determinación en la realidad. La primera, naturalmente, es aquella en la que la subjetividad afirma sus derechos por vez primera en la historia universal. Los griegos, y en especial a Sócrates, es decir, ahí se nos indica donde ir a buscar el concepto en su manifestación histórica. Sin embargo, una vez que ha hecho su aparición en el mundo, la subjetividad no vuelve a desaparecer sin dejar rastros, el mundo no vuelve a sumirse en la forma previa de la evolución, sino que lo antiguo desaparece y todo es nuevo. Si ha de darse, entonces, una nueva forma de manifestación de la ironía, será en la medida en que la subjetividad se imponga según una forma aun más elevada. Debe tratarse de una *segunda potencia de la subjetividad*, una subjetividad de la subjetividad correspondiente a una reflexión de la reflexión. Esto nos da de nuevo una orientación histórico-universal, pues nos remite a la etapa de la filosofía moderna que se inició con Kant y se completó con Fichte¹⁰¹ y, aun más, a las posiciones posteriores a Fichte que intentaron, por su parte, poner de relieve esa subjetividad en segunda potencia. La realidad muestra también que éste es el caso, pues al volveremos a encontrarnos con la ironía. Pero dado que esa posición aparece en una conciencia subjetivamente potenciada, resulta que esta posee una conciencia clara y definida de la ironía, que la ironía es explícitamente su posición. Esto sucede tanto en Fr. Schlegel, quien intentó imponerla en relación con la realidad, en Tieck, quien intentó imponerla en poesía, como en Solger, quien unió conciencia de ella en clave estética y filosófica. La ironía aprende firmemente su lección con Hegel. Mientras que la primera forma de la ironía no fue combatida sino *satisfecha* al ser reconocidos los derechos de la subjetividad, la segunda forma de ironía fue combatida y *enquistada*; dada su impropiedad, en efecto, sus derechos sólo podían ser reconocidos o ser superada ella misma.

Que estas observaciones estén debidamente orientadas con respecto a la historia del concepto no quiere decir en modo alguno que la percepción de dicho concepto, en la medida en que busca autorizaciones y respaldo en desarrollos previos, no encuentre cierta dificultad. Cuando se va en busca de un desarrollo completo y coherente de este concepto, de hecho, se llega de inmediato a la conclusión de que la historia del mismo es extraña, u, más bien, que no

tiene ninguna historia. En el periodo posterior a Fichte, en el cual cobró particular relevancia, no cesa de ser mencionado, señalado, presupuesto una y otra vez. En cambio, si lo que se busca es un desarrollo claro, se busca en vano. Solger¹⁰² se queja de que A. W. von Schlegel se refiera a ella de manera fugaz en un solo pasaje de sus *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, en vez de dar la explicación cabal que uno esperaría. Hegel¹⁰³ se queja de que Solger haya procedido del mismo modo, y Tieck otro tanto. Y ya que todos se quejan, ¿por qué no habría de quejarme yo también? Me quejo de que Hegel haya procedido al revés. Precisamente en el punto de su sistema en el que uno esperaba encontrar desarrollo, la ironía, si bien se la menciona y si bien puede admitirse que, tomado en su conjunto, no es poco lo que a lo largo se dice de la ironía, en otro sentido no es mucho, pues dice más o menos lo mismo en todas partes. A esto se suma que su ataque está dirigido a los pensamientos particulares y a menudo diversos (que se han asociado a ese término, con la consecuencia de que su polémica, dado que el uso del lenguaje no es consistente, no siempre resulta del todo clara. Por otra parte, no tengo el más mínimo derecho a quejarme respecto de Hegel, en el mismo sentido en que Hegel se queja respecto de sus predecesores. Hay, en particular, excelentes observaciones

¹⁰¹ Solger, *Ästhetische Schriften und Prosa* (ed. por Tietz y Fr. v. Baumbach, 1911).

estas ideas. Pero la ironía es lo exactamente opuesto a esta visión de la vida en la que cada uno es lo suyo y la totalidad misma los forma el autor.¹⁰²

¹⁰³ Hegel, *Werke*, vol. 20, p. 192¹⁰³ (con una mención de las recitales polémicas de Solger).

en la recepción de los escritos postumos de Schlegel, en el tomo XVI de sus obras completas¹⁰². Y si bien la exposición y descripción de posiciones negativas, pues en estas siempre cabe aplicar a la descripción aquel *leipniz*, ni *videtur* se *habere*, para que pueda verse, no siempre es tan exhaustiva y rica en contenido como podría desearse. Llegó sobre cómo dominarlas, y en este sentido la positividad que impone colabora de manera indirecta en la descripción. Si el mayor mérito de los Schlegel y Tieck fue la actitud polémica que les permitió aniquilar un desarrollo anterior, y si precisamente por esta razón su posición resultó en tanto dispersa, pues lo que ganaron no fue una batalla decisiva sino un salón de escaramuzas, Hegel, por el contrario, tiene el mérito absoluto de hacer que su positiva intuición de conjunto venza el poder polémico que, como la virginidad de la reina Brunilda, necesitaba más que un esposo corrupto, necesitaba que un Sigurd Svend¹⁰³ la dominara. También en J. Paul se habla a veces de la ironía, y en su *Estética*¹⁰⁴ hay alguna que otra cosa, pero en autoridad filosófica o genuinamente estética. En tanto que escritor, habla por lo general a partir de una rica experiencia ajena en lugar de fundamentar propiamente su posición estética. La ironía, el humor, la joyanidad son para él como diferentes lenguajes, y su descripción se reduce a expresar el mismo pensamiento de manera irónica, humorística o jovial, un poco como cuando Fr. Schlegel, después de exponer algunas secuencias míticas aisladas, las traduce a veces a lenguaje mítico¹⁰⁵.

Pero puesto que el concepto de ironía ha recibido tan a menudo acepciones diferentes, es importante que no se lo utilice con total arbitrariedad, sea ésta de liberado o no; es importante, en la medida en que uno se arriesga al uso corriente del lenguaje, vigilar que las diferentes acepciones que recibió con el correr del tiempo le sean comparables.

Fue un tiempo, y de esto no hace mucho, en el que también aquí uno arreglábase con un poco de ironía; eso sólo contaba las carencias de otro orden y hacía que uno se ganara el respeto de todo el mundo; le daba a uno fama de culto, de saber apreciar la vida y comprender el mundo, marcándolo como miembro de una vasta fraternidad espiritual a los ojos de los mortales. Ahora hoy puede uno toparse con algún que otro representante de ese tiempo ya pasado, alguien que conserva todavía aquella fina y expresiva, ambiguamente reveladora de tantas cosas, aquella espiritualidad empachada con el que hizo fortuna en su juventud y sobre el

que había construido todo su futuro con la esperanza de dominar el mundo. Pero, ¡ay, cuánta desgracia! Su vigilante mirada busca en vano un alma gemela, y si no fuese porque algunos recuerdan todavía con piedad ses días de esplendor, las gesticulaciones de su rostro resultarían ser un enigmático peroglino para sus contemporáneos, entre los que vive como extranjero y como huésped¹⁰⁶. Nuestro tiempo, en efecto, exige más a falta de altura, exige un *pathos* altísimo, exige resultados a falta de especulación, convicción a falta de verdad, garantías de nobleza a falta de nobleza, minuciosidad en los sentimientos a falta de sentimientos. Por eso forja también una clase muy diferente de fisionomías privilegiadas. No permite que la boca insista en cerrarse o que el labio superior se agite con alegría; exige que la boca esté abierta, pues, ¿cómo podría uno imaginarse un verdadero y auténtico patriota que no hablase, o el diplomático rotundo de un profundo pensador que no tuviese una boca capaz de tragar el mundo entero, o un virtuoso de la viviente corrupción de la palabra que no inflase su boca? No permite que uno se quede quieto y enajenado, la lentitud es ya sospechosa; ¿cómo podría uno contentarse con tales cosas en el agitado momento en que vivimos, en una época preñada de destino que espera, y en esto todos concuerdan, dar a luz algo extraordinario? Aborrece el aislamiento; ¿cómo podría roer entonces que un hombre tuviese la desesperada idea de andar solo por la vida, en una época en la que todos, mano a mano y hombro a hombro (como obreros y soldados que van de viaje), viven para la idea de la comunidad¹⁰⁷.

Si bien la ironía está lejos de ser reconocida en nuestra época, de ello no se sigue en modo alguno que la ironía haya desaparecido del todo. De mismo modo, pese a que nuestra época no es tampoco una época nihilista, quedan todavía muchas expresiones de duda en las cuales puede uno, como si dijéramos, estudiar la duda,

ativa y una duda vulgar respecto de esto o de aquello. En el caso de

ironía y cuya característica es decir lo contrario de lo que se piensa. Ahí tenemos ya una determinación común a toda ironía, a saber, que el fenómeno no es la esencia, sino lo contrario de la esencia. Cuando hablo, el pensar, lo pensado es la esencia, y la palabra es el fenómeno. Estos dos momentos son absolutamente necesarios, y en este sentido Platón observaba que todo pensar es un hablar. Ahora bien, la verdad exige la identidad; pues si tuviésemos pensa-

miento sin tener palabra, no tendríamos tampoco pensamiento, y si

la palabra, así como tampoco puede decirse que los niños o los ie-

ten una determinación común a toda ironía, a saber: que el sujeto es *irregularmente libre*. Cuando, al hablar, cobro conciencia de que aquello que digo es lo que pienso, y que lo dicho es la expresión adecuada para lo que pienso, y presupongo que aquel a quien hablo recibe cabalmente en lo dicho aquello que pienso, en ese caso estoy atado a lo dicho, es decir, soy positivamente libre. A esto se aplica el *ar. qd. uo. versus semel emissum volat irrevocabile verbum* tan pronto como se la emite, la palabra vuela: irrevocable)¹⁴. Estoy atado incluso con respecto a mi mismo, y no puedo librarne de ello en el momento que quiera. Si, en cambio, lo dicho no es lo que pienso o es lo contrario de lo que pienso, en ese caso soy libre respecto de los demás y de mi mismo.

La figura de discurso irónica, sin embargo, se suprime a sí mis-

de modo que, pasando por lo neg-

la esencia sigue siendo idéntica al fenómeno. Si a menudo sucede que esa clase de discurso irónico es malinterpretado, esto no es por culpa del hablante, salvo por el hecho de haberse metido con un personaje tan intrigante como la ironía, que gusta de hacer bromas tanto a sus amigos como a sus enemigos. También se dice respecto de la. pero irónico en el discurso: no se toma la seriedad en serio. La ironía es tan seria que asusta, pero el oyente consciente ha sido iniciado en el misterio que encierra. Y precisamente por eso la ironía vuelve a ser suprimida. La forma más común de la ironía consiste en decir seriamente algo que, sin embargo, no es pensado como algo serio. La otra forma, que lo que es pensado como algo serio sea dicho en broma, bromearlo, se da con menos frecuencia¹⁵. Pero, como decíamos, la figura de discurso irónica se suprime a sí misma, es como un acertijo cuya solución se da en el mismo instante. Con todo, la figura de discurso irónica tiene una propiedad que es también característica de toda ironía, una cierta superioridad derivada del hecho de que, si bien quiere que se la entienda, no quiere que se la entienda literalmente; lo cual hace que esa figura, como si dijéramos, mire con desprecio al discurso serio y llano que todo el mundo puede entender en el acto; es como si fuese alguien distin-

¹⁴ Se da una mayor frecuencia en las letras en las que se aplica a los otros *peremptorium*.

guiso que mira de incógnito, y que desde ese elevado puesto mira

figura irónica de discurso se da esencialmente en los círculos m-
altos como una prerrogativa perteneciente a la misma categoría que

que la virtud sea vista como estrechez pese a que, en alguna medi-
da, se vive en ella.

Los círculos más altos esto debe entenderse, natu-
erarquía de rangos espirituales) tanto como
los reyes y los príncipes habían francés, se había ahora de manera
irónica para que la gente común no entienda, así también la ironía
se erupción en *urxare*, no desea que se lo entienda de manera ord-
naria. Aquí, por tanto, la ironía no se suprime a sí misma. Esta es
solamente una forma subordinada de la vanidad irónica, que bus-
ca testigos a fin convencerse y ceccionar respecto de sí misma; y
no es sino una incoherencia, algo que la ironía tiene en común con
toda posición negativa, que aquello que según su concepto es a su
nuevo quita cualquier una sociedad y que, no pudiendo ascender
a la idea de comunidad, quiera realizarse en conventículos. Por eso
mismo, sin embargo, hay tan poco de camaradería en una congre-

ciones¹⁶. Pero si, dejando de lado el aspecto según el cual la

no-iniciados, en relación con aquellos contra quienes su polémica

irónica, en ese caso suele expresarse de dos maneras: a saber: o bien
el ironista se identifica con la aberración que quiere combatir, o
bien se coloca en una relación de oposición con respecto a la ma-
ma, siendo siempre, naturalmente, consciente de que su oposición
es lo opuesto a aquello a lo que él mismo se atiene con firmeza, y
goza sabiendo de esa disrelación.

Frente a un saber totalmente engraido que está al tanto de
todo, lo irónicamente correcto es *señalarse*, mostrarse fascinado
ante tanta sabiduría, alejarse con un rotundo aplauso, hacer que
se eleve más y más en una locura más y más elevada, si bien el iro-
nista es el fondo consciente de que todo eso es vacuidad e inconsi-
stencia. Ante una rápida e inepta exaltación, lo irónicamente
correcto es *desbordarse* con júbilo y alabanzas más y más bomban-
vantes, si bien el ironista es consciente de que esa exaltación es la
cosa más loca del mundo. Y cuanto mayor es el engaño que el mo-
nista consigue, cuanto más prospera en su falsificación, tanto me-
yor es su satisfacción. Pero goza de esa satisfacción en una total
soledad, y de él depende precisamente que nadie descubra su im-
postura. Esta es una forma de ironía que se da solo en raras ocasio-

nes, si bien es igual de profunda y más fácil de ejecutar que la ironía que se presenta bajo la forma de una oposición. En menor medida, aunque con frecuencia, la vemos aplicada a alguien que está expuesto al padecimiento de una idea fija, alguien que se cree hermoso o que cree en particular tener unas hermosas patillas, o que cree ser chistoso, o haber contado una vez un chiste poco conocido, o a alguien cuya vida está como consagrada a un único suceso al que constantemente retorna, y que está dispuesto a narrarlo en cualquier momento siempre que se lepa [presionar el resorte correspondiente, etc. En todos esos casos, la satisfacción del ironista está en el hecho mismo de *aparentar que ha caído en la misma trampa en la que el otro está preso*. Una de las grandes satisfacciones del ironista es la de detectar por doquier esos rasgos de debilidad, y cuanto más listo es aquel que los posee, tanto mayor es su satisfacción cuando logra burlarlo, tenerlo en su poder sin que el mismo lo advierta, de manera que hasta un individuo listo resulta, por momentos, como un muñeco que el ironista sostiene de un hilo, una marioneta que puede manejar como sea y como le parezca con sólo tirar del hilo; y lo curioso es que los rasgos de debilidad en el hombre, mucho más que los rasgos buenos, se asemejan a esas figuras acústicas que se hacen visibles siempre que la cuerda es tocada correctamente¹¹⁷, como si tuviesen en sí mismos una necesidad natural. Mientras que, por lo que respecta a los rasgos buenos, uno debe muy a menudo lamentar su incoherencia.

presentarse bajo una relación de oposición. Ser tan ignorante, tan torpe, tan *completamente Arv*¹¹⁸ como sea posible con respecto a la superficialidad del saber, pero siempre y a la vez tan dócil y bondadoso como para que los arredatarios del saber se complazcan en permitirle entrar en su fértil debesa; ser *demasiado estrecho*, respecto de una sentimental y rebuendecida exaltación, como para captar lo sublime que a los otros exalta, pero demostrando a la vez la buena voluntad de querer captar y comprender lo que hasta entonces había sido para uno un enigma¹¹⁹, éstas son expresiones perfectamente nor-

ra a torpeza del ironista, cuanto más genuinas parecen sus intencio-

tonces, que puede ser tan irónico hacerse el sabio pese a saberse ignorante como hacerse el ignorante pese a saberse sabio. La ironía puede también consistir de un mundo más interiorizado a través de una relación de oposición, esengiendo a los hombres más simples y estrechos, no para burlarse de ellos sino para burlarse de los sabios¹²⁰.

En todos estos casos, la ironía se muestra más que nada como aquella que cone-be el mundo, que busca mistificar el mundo que le

rodea. No tanto para ocultarse ella misma sino para *hacer que otros se revelen*. Pero la ironía puede mostrarse también cuando el ironista busca *despertar al mundo circundante respecto de sí mismo*. En nuestros días, cuando las relaciones civiles y sociales hacen

vecindario ya han dado por lo general varias veces a la joven pareja su bendición desde el pulpito antes que el pastor lo haga por vez primera¹²¹; en nuestros días, cuando la vida de sociedad se torna privada de una de sus más caras prerrogativas si no cuenta con la plena potestad de anudar los lazos del amor, teniendo además como mínimo (y no al postor) la facultad de decir algo en sentido contrario, de manera que sólo la opinión pública da validez al pacto de amor, y un vínculo contruido sin que la ciudad se entere es vicio casi como a go ilegítimo o, a menos, como una dañina intrusión

do de pompas funebres vería el suelto como un modo ilícito de evadirse del universo; en nuestros días, decíamos, puede suceder que a veces alguien necesite jugar en falso a fin de evitar que la ciudad se atribuya la honorable función de pedir la mano en su nombre, de modo que él no necesite más que aparecerse con la traza ritual de un pretendiente *al modum* [a la manera de] Feder Frimadeco¹²², de guantes blancos y llevando en la mano un estorzo manuscrito de sus plumes de vida, así como otros galantes instrumentos de fascinación (no olvidar un ayuda-memoria para las reverencias) que utilizar en el famoso asalto. En caso de que sean más bien circunstancias externas las que reclaman un cierto sigilo, la justificación oplicada resulta ser lisa y llanamente *simulación*. Sin embargo, cuandoerior perciba el individuo estas mistificaciones en tanto que episodios de su propia historia amorosa, cuando más divertido y satisfactorio le resulte atraer la atención de la gente hacia algo totalmente irrelevante, tanto más se hará presente la ironía. El ironista goza de la total infinitud del amor, y la expansión que otros buscan en sus confidentes, él la consigue en el hecho de haber revelado a viva voz que nada sabe. La justificación es a menudo necesaria también en la *literatura*, donde uno se ve atropellado por intenciones de críticos vigilantes que andan a la caza de escritores tanto como la Celestina¹²³ anda a la caza de buenos partidos. Cuanto menos externa es la razón por la cual uno decide oculta-

riterios de familia, de movilidad, puer animidad, etc.), cuanto más se trata de una cierta *infinitud interior* que busca i-barar la propia obra respecto de toda relación finita con uno mismo, que busca excluir toda condescendencia de parte de los compañeros de desgracia y toda felicitación proveniente de la ginecote hermandad de escritores, tanto más se manifiesta la ironía. Y si se llega al punto de lo-

límite es la consideración que la lleva a uno a tal mistificación, como cuando un comerciante se pasea *marginis* para prever cuán afortunado será el resultado de los negocios, o un rey para sorprender a los tesoreros, o un funcionario de policía que, para variar viene como un laurón en la noche, o un empleado público de rango inferior por temor a sus superiores, etc., tanto más se acerca uno a una simulación lisa y llana. Cuanto mayor es la necesidad, en cambio, de ser de vez en cuando un ser humano y no seguir siendo erróneamente un funcionario, cuanto mayor sea la *infinitud poética*, cuanto más arte ponga en juego la mistificación, tanto más se manifiesta la ironía. Y si el ironista logra además confundir a la gente haciéndose tal vez arrastrar como un personaje sospechoso o involucrándose en algún interesante asunto doméstico, en ese caso habrá obtenido lo que deseaba.

Pero lo que hace que la ironía se ponga de manifiesto en todos

ne en su poder la posibilidad de un convenio, y que no se ve obstaculizada por ninguna circunstancia previa. En todo convenio hay algo de seductor, puesto que el sujeto es libre todavía, y ese goce es lo que el ironista busca. Para él la realidad pierde su valor en tales instantes, es *ote* con respecto a ella. Pero es algo de lo que la Iglesia católica romana fue consciente en algunos casos particulares: por eso solía, en la Edad Media, destinar un tiempo para elevar por encima de la realidad absoluta y concebirse de manera irónica, por ejemplo durante la Fiesta del Asno, la Fiesta de los Locos, las Rusas Pascuales⁴¹, etc. Una apreciación semejante motivaba que a los soldados romanos se les permitiera cantar canciones burlescas relativas al vencedor. En esos casos se era consciente a la vez de esplendor de la vida y de la realidad del honor, pero en el mismo instante se estaba únicamente rodeado de todo eso. También había mucho de ironía, sin que sea necesario apelar a las burlas de Luciano⁴², en la vida de los dioses griegos, cuya celestial realidad no escapaba tampoco a la brisa mordaz de la ironía. Así como mucho de lo que existe carece de realidad efectiva, y así como hay algo en la

sonalidad que, al menos momentáneamente, es inconmensura-

en la ironía. A esto se agrega que, puesto que hasta aquí hemos concebido la ironía viendo en ella más bien una expresión momentánea, en todos estos casos no hemos podido hablar todavía de la ironía pura, o de la ironía como posición. Pero a medida que se extiende la consideración acerca de la relación entre la realidad efectiva y el sujeto, consideración que aquí tenemos sólo de pasada, tanto más nos acercaremos al punto en el que la ironía se muestra en

La concepción que un diplomático tiene respecto del mundo es irónica en muchos aspectos; la conocida frase de Talleyrand, que a hombre se le concedió el habla no para revelar sino para ocultar sus pensamientos⁴³, contiene una profunda ironía para con el mundo, y desde el ángulo de la producción política corresponde con exactitud a aquella otra proposición auténticamente diplomática: *unusquis*

de se engauget,⁴⁴. Claro que de esto no se infiere en modo alguno

hay, por el contrario, muchas cosas que sostendría con seriedad. La diferencia entre todas las manifestaciones de ironía aquí indicadas por tanto, no es cuantitativa, un más o un menos; la ironía *eminentiori* (en el sentido más eminente), en cambio, se diferencia cualitativamente de la ironía aquí descrita, del mismo modo que la duda especulativa se distingue cualitativamente de la duda vulgar o empírica. La ironía *sensu eminentiori* no se dirige a esta o aquella cosa existente en particular, sino que se dirige a toda la realidad dada en un cierto tiempo y bajo ciertas circunstancias. Por eso tiene en sí misma un carácter *a priori*, y no es que la sucesiva aniquilación de cada segmento de la realidad le permita obtener su perspectiva de conjunto, sino que a partir de esta destruye lo particular. No es este o aquel fenómeno, sino el conjunto de la existencia lo que considera *sub specie ironiae* (bajo la categoría de la ironía). En este sentido se ve cuán correcta es la caracterización hegeliana de la ironía en tanto que *negatividad absoluta e infinita*⁴⁵.

Antes de pasar a un desarrollo más específico de la misma, sin embargo, no más correcto será que nos orientemos en el entorno conceptual en el que la ironía tiene su morada. Llegado este punto, debemos diferenciar lo que podría llamarse una *ironía efectiva* respecto de una *ironía contemplativa*.

Consideremos primero lo que nos aventuramos a llamar *ironía ejemplar*. En la medida en que la ironía mantiene la relación de oposición en todos sus diferentes matices, podría parecer que la ironía es lo mismo que la simulación². Por lo general, y por una cuestión de brevedad, suele traducirse ironía por simulación. Pero la simulación designa más bien el acto objetivo en el que se consuma la disociación entre lo esencial y el fenómeno; la ironía designa además el goce subjetivo, puesto que a través de la ironía el sujeto se libera de las ataduras en las que lo retiene la continuidad de las circunstancias de la vida; por eso puede decirse también que el ironista

nista se desata. A esto se agrega que la simulación, en caso que se la quiera referir al sujeto, tiene una intención, pero esta intención es exterior, extraña a la simulación misma; la ironía, tiene ninguna intención, su intención es permanente a ella misma, es una intención metafísica. La intención no es otra cosa que la ironía misma. Cuando el ironista, entonces, se muestra diferente de lo que realmente es, tal vez pueda parecer que su intención es hacer que los demás lo crean; pero su intención propiamente dicha, obra, y esto lo logra precisamente a través de la ironía.

para llevar a cabo su intención, no es en modo alguno libre en el sentido en que lo es la ironía, en la que el sujeto no tiene intención alguna.

En la medida en que es esencial a la ironía tener un exterior que es lo opuesto a lo interior, podría parecer que es lo mismo que la hipocresía. En danés se ha traducido también a menudo ironía por *skunkagtighed* [socarronería], l y a en la poesía sueca la palabra *Oienkalk* [aimado]. Pero la hipocresía pertenece propiamente a registro moral. El hipócrita se esfuerza siempre por parecer bueno pese a ser malo. La ironía, en cambio, está en un registro metafísico, y el ironista está siempre tratando de parecer alguien distinto de lo que es, de manera que, así como el ironista oculta su burla en seriedad y en seriedad en burla (poco más o menos como los ruidos de la naturaleza del Ceilón⁽¹²⁾), así también puede que se le ocurra hacerse el malo, pese a ser bueno. Basta con que recordemos que las determinaciones morales son en realidad demasiado concretas para la ironía.

Pero la verdad tiene también un aspecto teórico o contemplativo. Tomada en tanto que momento subordinado, la verdad es la mirada segura frente a lo torcido, lo equivocado, lo vano de la existencia.

En tanto es capaz de percibir esto, podría parecer que la ironía es lo mismo que la *burla*, la *satira*, el *ridículo*, etc. Es natural que se parezca a estas cosas, puesto que también ella presta atención a lo vano; pero se rebasta en el momento en que va a hacer su observación, puesto que no aniquila lo vano, puesto que no es lo que la potencia correctiva sería con respecto al vicio, ni tiene el carácter reconducir de lo cómico, sino que *confirma* más bien lo vano en su vanidad, hace que lo erróneo resulte aún más erróneo. Esto es lo que podría llamarse el intento de la ironía por mediar los momentos discretos, no en una unidad superior, sino en una locura superior.

Si consideramos la trama en tanto y en cuanto se vuelve contra cada existencia, también en esto mantiene a oposición entre la

Consideremos primero lo que nos aventuramos a llamar *ironía ejecutiva*. En la medida en que la ironía mantiene la relación de oposición en todos sus diferentes matices, podría parecer que la ironía es lo mismo que la *simulación*¹. Por lo general, y por una cuestión de brevedad, suele traducirse ironía por simulación. Pero la simulación designa más bien el *acto objetivo* en el que se consuma la discrepancia entre la esencia y el fenómeno; la ironía designa además el goce subjetivo, puesto que a través de la ironía el sujeto se libera de las araduras en las que lo retiene la continuidad de las circunstancias de la vida; por eso puede ocurrir también que el ironista se desate. A esto se agrega que la simulación, en caso que se la quiera referir al sujeto, tiene una intención, pero esta intención es exterior extraña a la simulación misma; la ironía, en cambio, no tiene ninguna intención, su intención es immanente a ella misma, es una intención metafísica. La intención no es otra cosa que la ironía misma. Cuando el ironista, entonces, se muestra diferente de lo que realmente es, tal vez pueda parecer que su intención es hacer que los demás lo crean; pero su intención propiamente dicha se satisface, y esto lo logra precisamente a través de la ironía, y entonces la ironía no tiene ninguna otra intención, sino que es autoconciencia². Se ve con facilidad, por tanto, que la ironía se distingue del *teiritismo*³, en el que el sujeto, si bien es libre de escoger los medios para llevar a cabo su intención, no es en modo alguno libre en el sentido en que lo es la ironía, en la que el sujeto no tiene intención.

quien está lo suficientemente desarmado en la vida, sin embargo, puede momentáneamente

hoy bastante frecuente, el amor tem el caballo, el caballo encara una el desgraciado camello, con todo el poder, que no se puede ni siquiera apurar se arriesga en las profundidades⁴. Pero volviendo a

desarrolla primero de un individuo, como una muestra esencialmente similar a la naturaleza. De ahí que una interpretación como ésta sea propia de la época humanista más que de la última. El futuro sólo difícil para el individuo humano en la naturaleza es la naturaleza. Así, por ejemplo, como un ejemplo. En la naturaleza humana, la naturaleza esencialmente semejante a la

Esta ironía con el amor primero de amor, donde la ironía no era la ironía y donde una ironía y la ironía. La ironía y la ironía, donde la ironía no era la ironía y donde una ironía y la ironía. La ironía y la ironía, donde la ironía no era la ironía y donde una ironía y la ironía.

¹ Así es como Troland describe la ironía, cf. *Troland's Character*, ed. Am^{er}, p. 4.

esta se desata. A esto se agrega que la simulación, en caso que se la quiera referir al sujeto, tiene una intención, pero esta intención es exterior extraña a la simulación misma; la ironía, en cambio, no tiene ninguna intención, su intención es immanente a ella misma, es una intención metafísica. La intención no es otra cosa que la ironía misma. Cuando el ironista, entonces, se muestra diferente de lo que realmente es, tal vez pueda parecer que su intención es hacer que los demás lo crean; pero su intención propiamente dicha se satisface, y esto lo logra precisamente a través de la ironía, y entonces la ironía no tiene ninguna otra intención, sino que es autoconciencia². Se ve con facilidad, por tanto, que la ironía se distingue del *teiritismo*³, en el que el sujeto, si bien es libre de escoger los medios para llevar a cabo su intención, no es en modo alguno libre en el sentido en que lo es la ironía, en la que el sujeto no tiene intención.

es lo opuesto a lo interior, podría parecer que es lo mismo que la

Skalkagghed [sacacronaria], y a un hipócrita suele llamarsele *Oienstalt* [camado]. Pero la hipocresía pertenece propiamente al registro moral. El hipócrita se esfuerza siempre por parecer bueno pese a ser malo. La ironía, en cambio, está en un registro metafísico, y el ironista está siempre tratando de parecer alguien distinto de lo que es, de manera que, así como el ironista oculta su burla en seriedad y su seriedad en burla (poco más o menos como los ruidos de la naturaleza del *Celán*⁴), así también puede que se le ocurra hacerse el malo, pese a ser bueno. Basta con que recordemos que las determinaciones morales son en realidad demasiado concretas para la ironía.

Pero la ironía tiene también un aspecto teórico o contemplativo. Tomada en tanto que momento subordinado, la ironía es la mirada segura frente a lo torcido, lo equivocado, lo vano de la existencia. En tanto es capaz de percibir esto, podría parecer que la ironía es lo mismo que la burla, la sátira, el ridículo, etc. La ironía que se parece a estas cosas, puesto que también ella presta atención a lo vano; pero su reticencia en el momento en que va a hacer su observación puesto que no aniquila lo vano, puesto que no es lo que la ironía correctiva sería con respecto al vano, ni tiene el carácter reconciliador de lo cómico, sino que confirma más bien lo vano en su vanidad, hace que lo erróneo resulte aún más erróneo. Esto es lo que podría llamarse el interior de la ironía por medio las momentos discretos, no en una unidad superior, sino en una locura superior.

Si consideramos la ironía en tanto y en cuanto se vuelve contra *cada existencia*, también en esto mantiene la oposición entre la

esencia y el fenómeno, entre lo interior y lo exterior. Podría parecer que, en tanto que negatividad absoluta, la ironía es lo mismo que la duda. Pero debe recordarse, por una parte, que la duda es una determinación conceptual, y la ironía un ser-para-sí de la subjetividad, y que, por otra parte, la ironía es esencialmente *práctica*, y que sólo es teórica para volver a ser práctica, en otras palabras, que la ironía no se ocupa del asunto tratado sino de sí misma. Por eso, cuando la ironía viene a ver lo que detrás del fenómeno debe esconderse a go distinto es lo que hay en el fenómeno, lo que no deja de tener importancia para la ironía es que el sujeto se sienta libre, de modo que el fenómeno no cobre nunca realidad para él. En movimiento, por tanto, es también completamente opuesto. En la duda, el sujeto está siempre queriendo acceder al objeto, y su desgracia es que el objeto está siempre escapándosele. En la ironía, el sujeto está siempre queriendo apartarse del objeto, y lo logra en tanto que toma a cada instante conciencia de que el objeto no tiene realidad alguna. En la duda, el sujeto es testigo de una guerra de conquista en la que todos los fenómenos son adiquelados, puesto

que la ironía, el sujeto está siempre retrocediendo, impugna la realidad

servarse él mismo en la negativa independencia respecto de todo.

Dado que la ironía, finalmente, proclamaria el mismo principio que el temperamento piadoso al tomar conciencia de que la existencia no tiene realidad alguna, podría parecer que la ironía fuese una suerte de recogimiento. También en el recogimiento puede ser verdad, si cabe decirlo así, la realidad inferior, es decir, las relaciones con el mundo; pero esto sucede sólo en la medida en que las relaciones con Dios imponen en el mismo instante su absoluta realidad. También el alma que se recoge proclama que todo es vanidad¹²; pero esto es sólo en la medida en que, a través de esa negación, se pone a un lado todos los obstáculos y lo eternamente subsistente se hace patente. El alma que se recoge, además, no hace excepción alguna con su propia persona cuando considera que todo es vanidad, no hace ninguna salvedad consigo misma, sino que también ella debe hacerse a un lado para que la divinidad no choque con su opuesto y pueda emanar hacia alma que, al recogerse, se abre. Incluso los más penitentes escritos de edificación muestran que el alma piadosa, escatamente, estima que su propia persona ideal finita es lo más miserable de todo. En la ironía, en cambio, puesto que

vuelve todo, tanto más leve, tanto más despojada, tanto más ligera

sujeto irónico no se vuelve vano él mismo, sino que redime su pro-

pria vanidad. En la ironía, todo se vuelve nada: pero esta nada puede ser tomada de varias maneras. La nada especulativa es aquella que a cada instante desaparece ante la concreción, puesto que ella misma es el ruidito de la eternidad, su *brevis formativus* (impulso formativo); la nada mística es una nada para la representación, una nada que es, sin embargo, tan rica en contenido como atesonante es el silencio de la noche para aquel que tenga oídos para nada irónica es, finalmente, la eternidad de muerte bajo la cual la vida retorna como un travieso espectro (tomada esta expresión en toda su ambigüedad)¹³.

LA VALÍEZ HISTÓRICO-UNIVERSAL DE LA IRONÍA. LA IRONÍA DE SÓCRATES

Si retomamos aquí la caracterización general de la ironía hecha anteriormente, la ironía como *negatividad infinita y absoluta*, queda señalado de manera suficiente que la ironía no se vuelve ya contra este o aquel fenómeno, contra algo existente en particular, sino que *toda la existencia* se ha vuelto extraña para el sujeto irónico, y éste a su vez extraño a la existencia, y que, habiendo la *realidad* perdido para él su validez, se ha vuelto él mismo en cierta medida irreal. El término «realidad» debe ser tomado aquí, sin embargo, ante todo en el sentido de la realidad histórica, es decir, la realidad dada en un cierto tiempo y bajo ciertas circunstancias. Este término, en efecto, puede ser tomado, por una parte, en sentido metafísico, como cuando se considera el problema metafísico concretamente a la relación entre la idea y la realidad, en cuyo caso no se trata de esta o de aquella realidad sino de la concreción de la idea, es decir, de la realidad de la misma; por otra parte, el término «realidad» puede utilizarse en relación con la vida históricamente realizada. En esta última acepción, la realidad es diferente en las diversas épocas. Con esto no quiere decirse en modo alguno que la realidad histórica no tenga en sí misma una eterna consistencia en su suma total de la existencia, sino que la realidad dada es diferente para las generaciones separadas por tiempo y espacio. Si bien el espíritu universal está concretamente en sí mismo en cada tiempo, éste no es sin embargo el caso de una generación en una época determinada y de los individuos que, en la misma, se dan también en una época determinada. A éstos se les brinda una realidad dada que no están en condiciones de rechazar, pues la evolución universal conduce a quien está dispuesto a acompañarla y arrastra consigo a quien no lo está¹⁴. Pero en la medida en que la idea es en sí misma concreta, se es necesario estar siempre negando a ser lo que es, es decir, hacerse concreta

Pero esto puede hacerlo solamente a través de la generación y de los individuos.

Vemos así la *contradicción* en medio de la cual se abre paso la *evolución universal*. La realidad dada en un cierto tiempo es válida para la generación y para los individuos de esa generación, y sin embargo, ya que no puede decirse que la evolución ha terminado, esa realidad debe ser desplazada por otra realidad, y esto debe suceder por medio de los individuos y de la generación. Así, para la generación contemporánea a la reforma, el catolicismo era la realidad dada, pero ésta era también la realidad que ya no tenía validez como tal. Así, por tanto, una realidad colisiona con otra realidad. En esto reside la profunda *tragicidad* de la historia universal. Un individuo puede estar al mismo tiempo justificado e inhabilitado en sentido histórico-universal. En la medida en que es último, debe llegar a ser una víctima; en la medida en que es primero, debe prevalecer, es decir prevalecer en tanto que llega a ser una víctima. En ello vemos la coherencia que la evolución universal posee en sí misma, pues sigue prestando atención a la realidad pasada incluso cuando ha de surgir la realidad más verdadera; no es una revolución, sino una evolución; la realidad pasada resulta estar todavía justificada en la medida en que reclama una víctima y la realidad nueva en la

puesto que debe surgir realmente un momento nuevo, y puesto que

anterior, uno que es a su vez un nuevo comienzo.

En estos puntos de reflexión histórica hay siempre dos movimientos a tener en cuenta. Por un lado, debe surgir lo nuevo; por el otro, lo antiguo debe ser desplazado. Puesto que debe surgir lo nue-

uevo a lo lejos, en oscuros e indeterminados contornos. El individuo profético no posee lo futuro, sino que solo lo presente. No puede hacerlo valer, pero a la vez está perdido para la realidad a la que pertenece. Su relación con esta es, sin embargo, una relación pacífica, pues la realidad dada no sufre oposición alguna. Luego viene el *héroe trágico* propiamente dicho. Este actúa por lo nuevo, se esfuerza por aniquilar aquello que considera caduco, si bien su tarea no es tanto la de aniquilar, sino la de hacer valer lo nuevo, y de ese modo aniquilar incorrectamente lo pasado. Pero, por otro lado, es preciso que lo antiguo sea desplazado, es preciso que lo antiguo se muestre en toda su imperfección. Aquí es donde nos encontramos con el *sujeto irónico*. Para el sujeto irónico, la realidad dada ha perdido completamente su validez, ha llegado a ser para él una forma imperfecta que, sobre todo, estorba. Pero, por otro lado, no posee

lo nuevo. Lo único que sabe es que lo presente no responde a la idea. Y él es quien debe abrir juicio. El ironista, por cierto, es profético en algún sentido, pues está siempre apuntado a algo futuro, pero no sabe qué es. Es profético, pero su postura y su situación son opuestas a las del profeta. El profeta va a la par de sus contemporáneos, y desde esa posición divisa lo que vendrá. El profeta,

esto es propiamente solo porque está absorto en sus visiones.

Lo que vendrá está oculto para él, está a espaldas, pero la realidad de la que se ha hecho enemigo es aquello que ha de aniquilar, y a ella se dirige su fulminante furia. En su relación con la contemporaneidad pueden aplicarse las palabras de la Escritura: Mira, los pies de quienes vienen a buscarte están a la puerta⁴⁶. El ironista es también una víctima que la evolución universal reclama, no porque el ironista necesite siempre ser tomado como víctima en sentido estricto, sino porque lo consume el cielo⁴⁷ de servir al espíritu universal.

De ahí, pues, la ironía en tanto que *negatividad infinita y absoluta*. Es negatividad, puesto que sólo negar; es infinita, puesto que

de ella. Es una lucera divina que brama como un Tamerlán y que no deja que quede piedra sobre piedra⁴⁸. Fue ahí, pues, la ironía. En cierta medida, todo punto de reflexión en la historia universal, debe tener esta formación, y no carecería de interés hacer un seguimiento de dicha formación a lo largo de la historia universal. Aun sin entrar en este tema, mencionare como simples ejemplos, tomados de la época más próxima a la Reforma, a Carvajal, Campanella y Bruno. También Erasmo de Rotterdam fue, hasta cierto punto, ironía. Creo que hasta ahora no se ha reconocido suficientemente la importancia de esta formación, y esto es tanto más extraño dado la decidida predilección con la que Hegel ha tratado lo negativo. Pero a lo negativo del sistema corresponde, en la realidad histórica la ironía. Lo negativo se da en la realidad histórica, cosa que nunca se da en el sistema.

La ironía es una *determinación de la subjetividad*. En la ironía, el sujeto es *negativamente libre*, pues falta la realidad que le privaría un contenido; el sujeto es libre de las ataduras con las que la realidad dada retiene al sujeto, pero es negativamente libre, y como tal, puesto que no hay nada que lo retenga, queda suspendido. Pero es esa libertad, es ese estar suspendido el que da a ironista un cierto entusiasmo, pues es como si se embriagara en la infinitud

199

200

la ruina puede refugiarse en la enorme reserva de la posibilidad, pero no se entrega a ese entusiasmo, sino que éste sólo aspira y aumenta en él el entusiasmo de la aniquilación. Dado que el irónico no tiene en su poder lo nuevo, cabe preguntar, no obstante, con qué aniquila lo antiguo; a esto debe responderse: *aniquila la realidad dada mediante la realidad dada misma*, pero debe recordarse también que el nuevo principio está presente en el *Wort der Vernunft*, como posibilidad*. Claro que, al aniquilar la realidad mediante la realidad misma, se pone al servicio de la ironía del mundo. Hegel observa en su *Geschichte der Philosophie*, vol. II³⁰, p. 62: *Alle Dialektik läßt das gelten, was gelten soll, als ob es gelte, läßt die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln — allgemein: Ironie der Welt*. «Toda dialéctica deja que lo que se supone va ida valga

destruictiva — ironía general del mundo»), y esta concepción de

realidad histórica particular es siempre sólo un momento en el devenir-realidad de la idea, ella misma lleva consigo el germen de su

fin, cuya significación en tanto que momento de transición es nacio-

nado que la ley, después de haber proclamado los mandamientos, añadiera la promesa: serás bienaventurado si haces estos; pues era obvio que los hombres no podían cumplir con las leyes, y una bienaventuranza que dependiese de esa arbitrariedad, por tanto, resultaba más que hipotética. Que el judaísmo se aniquiló a sí mismo y por sí mismo, sin embargo, es algo que se muestra precisamente en

esto, sin entrar en una indagación más precisa acerca de su signifi-

cado allí podrá echarse de menos la formación irónica. Ésta se da con Juan el Bautista. ¡No era él quien se suponía que vendría³¹!... Sabía qué era lo que vendría, y aun así aniquiló el judaísmo. No lo aniquiló, por tanto, mediante lo nuevo, sino que lo aniquiló mediante el judaísmo. Exigió del judaísmo aquello que el judaísmo quería dar: justicia; pero el judaísmo no fue capaz de darla, y por

al mismo tiempo en sí el germen de su caída. Pero la personalidad

* Lo primero posee un carácter semejante al del agua en relación con lo que se refleja en ella. Pues cuando con ella nos miramos, la el fondo permanece.

como la zona del mundo en su forma objetiva, siendo él un mero instrumento en manos de aquella. En cambio, para que la formación irónica se desarrolle plenamente, se necesita que el sujeto tome también conciencia de su ironía, que se sienta negativamente libre al condenar la realidad dada y que goce de esa libertad negativa.

Además, o, más bien, en tanto que la subjetividad se pone de manifiesto, la ironía aparece. La subjetividad se siente enfrentada a la realidad dada, siente su fuerza, su validez y su significación. Al sentirse así, es como si se redimiera de la relatividad en la que la realidad dada quiere retenerla. En la medida en que esta ironía se encuentra justificada en sentido histórico-universal, la liberación de la subjetividad es emprendida al servicio de la idea, por más que el sujeto

no tiene clara conciencia de esto. Eso es lo que hay de genuino justificado. En el caso de la ironía injustificada, aquel que quiere salvar su alma, debe perderla³². Claro que solo la historia puede juzgar si la ironía está justificada o no.

Pero incluso cuando el sujeto ve la realidad de manera irónica, eso no implica en modo alguno que se comporte de manera irónica al hacer valer su concepción de la realidad. Así, en la época actual se ha hablado bastante de la ironía y de la concepción irónica de la realidad, pero pocas veces esta concepción se ha configurado de manera irónica. En la medida en que esto ocurre, sin embargo, tanto más segura e inevitable es también la caída de la realidad, tanto mayor es el énfasis que posee el sujeto irónico frente a la realidad que quiere aniquilar, y tanto más libre es él mismo. Emprende entonces, con toda calma, la misma operación de la ironía del mundo. Deja que lo establecido subasta sin que tenga, ni piera, validez alguna para él; pero hace como si tuviera validez para él, y valiéndose de esa máscara lo conduce a su segura caída. En la medida en que la ironía del sujeto se encuentra justificada en sentido histórico-universal, tiene lugar aquí una unidad de la genial y de la cobardía

En tanto que determinación de la subjetividad, desde luego, la ironía debe también mostrarse cuando la subjetividad se manifiesta por vez primera en la historia universal. En efecto, la ironía es la primera y la más abstracta determinación de la subjetividad. Esto es tanto como señalar el punto de reflexión histórica en el que la subjetividad apareció por primera vez, lo cual nos lleva a Sócrates.

En la parte precedente de esta investigación se ha aclarado ya de manera suficiente en qué consistía la ironía de Sócrates. Toda la realidad dada había perdido validez para él, se había vuelto extraño a toda la realidad de lo sustancial³³. Éste es uno de los aspectos de la ironía; pero el otro aspecto es que al aniquilar el helenismo

mirada la ironía; su actitud hacia el hegelismo fue siempre irónica;

en los otros, e hizo que lo establecido se derrumbara precisamente

puesto en ese servicio lo devoró, y fue finalmente atrapado por la

peyorativa acerca de Sócrates y de la significación de su posición en la historia universal tendrá la aceptación de algunos de los lectores, pues en su opinión se cierra sobre sí misma con toda naturalidad. Pero puesto que Hegel se niega a concebir la posición de Sócrates como ironía⁴⁴³, es preciso que tomemos en consideración las objeciones que se encuentran aquí y a lá en sus escritos.

Alfonso, una debilidad de la que parece padecer toda la percepción

10 como peyorativo; la ironía es, a sus ojos, una abominación. La aparición de Hegel coincide con el período más brillante de Schlegel. Pero así como la vida de los Schlegel había abierto juicio contra un afectado sentimentalismo en materia estética, así también sería Hegel el encargado de rectificar la desviación subyacente a la ironía. Uno de los motivos meritos de Hegel es el de haber detenido, o a menos el de haber querido detener a los hijos pródigos de la especulación en el camino de la perdición. Pero para eso no siempre utilizó los medios más moderados, y su voz la de llamarlos no siempre fue una delicada voz paternal, sino que mostró a menudo cierta rudeza y cierto tono de maestro de escuela. Los partidarios de la ironía eran los que le causaban mayor molestia, así que renunció prontamente a la esperanza de salvarlos y pasó a tratarlos como incorregibles y empedernidos pecadores. Cada vez que debe mencionar a estos ironistas, Hegel habla siempre de la manera más peyorativa, y habla mira con envidia desdeñosa y superioridad a estos a quienes muchas veces llamo «gente superior»⁴⁴⁴. Pero el hecho de que Hegel *fixase su mirada* de ese modo en la *forma de ironía* que le fue más próxima, perjudicó, naturalmente, su percepción del concepto. A veces no se obtiene ninguna explicación, por el contrario, lo que Schlegel obtiene es una reprimenda. Con esto no se trata en absoluto de decir que Hegel no tenga razón frente a los Schlegel, o que la ironía a la Schlegel-Schlegel no fuera una derivación de las

de Hegel. Ha causado en su serio ataque a todo tipo de sectarismo.

do ser muy edificante y fortalecedora; lo que se trata de decir es que Hegel ha pasado por alto la verdad de la ironía al referirse de ma-

nera unilateral a la ironía post-hegeliana, y que al identificar esta con la ironía en general ha hecho que la ironía siga perjudicada. Tan pronto como Hegel menciona el término ironía, piensa de inmediato en Schlegel y Tieck, y se está asumiendo instantáneamente un cierto carácter de exasperación. Lo equivocado y lo nuevo de la ironía de Schlegel será polarizado en su momento, así como también el mérito de Hegel a este respecto. Volvamos al modo en que Hegel considera la ironía de Sócrates.

Hemos hecho notar anteriormente que Hegel, en su exposición del método de Sócrates, enfatiza particularmente dos formas: su ironía y su mayéutica. Tal exposición se encuentra en *Geschichte der Philosophie*, vol. II⁴⁴⁵, pp. 59-67. La explicación de la ironía socrática es, por su parte, muy breve, pero Hegel aprovecha la ocasión para declamar contra la ironía en tanto que principio general, y añade (p. 62): *Friedrich von Schlegel ist es, der diese Gedanken zuerst aufgebracht, Ast hat es nachgesprochen* [«Friedrich von Schlegel fue el primero en lanzar este pensamiento, y Ast lo ha repetido»]; luego vienen las serenas palabras que Hegel suele pronunciar en estos casos, Sócrates se hace el ignorante y, aparentemente deparse instruir, instruye a los demás. P. 60: *Dieses ist dann die Seite der berühmten sokratischen Ironie, Sie hat bei ihm die subjective Gestalt der Dialektik, sie ist Benennungsweise im Umgang; die Dialektik ist Gründe der Sache, die Ironie ist besonders Benennungsweise von Person zu Person* [«Tal es el aspecto de la celebre ironía socrática. Ésta tiene, en Sócrates, la configuración subjetiva de la dialéctica, es una manera de conducirse en el trato; la dialéctica concierne a los fundamentos de la cosa, la ironía concierne al mundo particular en que una persona se conduce con otra»]. Pero puesto que poco antes se observa que Sócrates utiliza esta misma ironía *weil er die Manier der Sophisten zu Schanden machen will* [«cuando quiere poner al descubierto la manera de proceder de los sofistas»]⁴⁴⁶, se encuentra de inmediato ante una dificultad en el primer caso, de hecho, lo que quiere es instruir, y en el segundo, simplemente, poner al descubierto. Hegel hace notar entonces que esta ironía socrática parece contener cierta falsedad, pero luego muestra que su actitud es la correcta. Finalmente muestra la significación propia de la ironía socrática, su importancia. Ésta consiste en concretizar y desarrollar las representaciones abstractas. Luego añade (p. 62): *Wenn ich sage, ich weiß, was Vernunft, was Glaube ist, so sind dieß nur ganz abstracte Vorstellungen; daß sie nun concret werden, dazu gehört, daß sie explicirt werden, daß vorausgesetzt werde, es sey nicht bekannt, was es eigentlich sey. Diese Explication solcher Vorstellungen bekennt man Sokrates, und dieß ist die Wahrfahrt der sokratischen Ironie* [«Cuando digo que sé que es

la razón o qué es la creencia, estas son representaciones totalmente abstractas: que se vuelvan concretas implica que se hagan expuestas, y esto presupone que no se sepa qué son propiamente. Pues

lo verdadero de la ironía socrática¹⁷]. Pero de este modo todo se confunde, la exposición de la ironía socrática pierde todo su peso histórico, y el pasaje aquí citado es tan moderno que no constituye en absoluto una evocación de Sócrates. El hacerse concreto de lo abstracto, en efecto, nunca fue asunto de Sócrates, y la elección de los ejemplos mencionados es, a decir verdad, bastante desafortunada: creo que Hegel debería haber tomado la analogía correspondiente, o menos que quiera tomar a Platón en su conjunto y añadir como pretexto que este usaba constantemente el nombre de Sócrates, con lo cual entraría en conflicto consigo mismo y con todo el mundo. El asunto de Sócrates no fue hacer concreto lo abstracto, sino dejar que lo abstracto se hiciese visible en virtud de lo inmediatamente concreto. En oposición a estas observaciones de Hegel, por tanto, bastaría recordar, por un lado, la doble índole de la ironía que hablamos en Platón (pues es obvio que la ironía a la que Hegel se refiere es aquella que hemos llamado platónica, y con esta identifica la ironía socrática en la p. 64), y por otro lado el movimiento de toda la vida de Sócrates, cuya ley no consistía en alcanzar lo concreto a partir de lo abstracto sino en alcanzar lo abstracto a partir de lo concreto, y en estar siempre alcanzándolo. Si la conclusión final del análisis hegeliano de la ironía socrática, por tanto, es que la ironía de Sócrates es idéntica a la de Platón, y que tanto la socrática como la platónica resultan ser *nicht Mannier der Conversation, die I gesellige Heiterkeit, als daß jene reine Negation, jenes negative Verhalten darunter verstanden wäre* «un modo de conversar, una forma mundana de urbanidad, mas bien que el hecho de comprender cada negación pura, cada actitud negativa» (p. 64), tal planteamiento habrá encontrado también su respuesta en lo precedente. — Hegel no mejora mucho en su exposición de la naturaleza de Sócrates. Aquí explica qué significación tuvo el hecho de que Sócrates hiciese preguntas, y la explicación es tan bella como verdadera, pero para por otro la diferencia que hemos hecho notar anteriormente entre el preguntar para obtener una respuesta y el preguntar para poner al descubierto. El ejemplo que escoge al final, tomado del concepto de devenir¹⁸, es también completamente socrático, a menos que quiera encontrar en Parménides un desarrollo socrático. Cuando habla de la ironía a través de Sócrates, finalmente, hay que recordar que ésta no es la ironía de Sócrates sino la ironía del mundo con respecto a Sócrates. No puede aclarar en nada, por tanto, la cuestión de la ironía socrática.

En la recuperación de los escritos de Solger (p. 488)¹⁹, Hegel vuelve a llamar la atención sobre la diferencia entre la ironía schlegeliana y la socrática. La diferenciación cuenta con nuestro pleno con-

respecto; pero esto no implica en modo alguno que la posición de

especto hacia lo especulativo, el principio hegeliano nunca se

nimiento y aplicado directamente a la realidad *zum Vermeinen der Lebendigkeit der Vernunft und Wahrheit, und zur Herabsetzung derselben zum Schein im Subject und zum Scheinen für Andere* «para negar la vitalidad de la razón y la verdad, y para rebajarlas a la condición de una mera apariencia en el sujeto y de un mero aparecer ajenos». Luego observa que, a fin de designar esta tergiversación de la verdad en mera apariencia, usó tergiversar el nombre de la inocente ironía socrática. En efecto, si se toma como término de comparación el hecho de que Sócrates iniciaba siempre su indagación asegurando no saber nada con el fin de avergonzar a los sofistas, el resultado de esta actitud es siempre algo negativo, lo

crates había sido muy en serio a asegurar que no sabía nada, y pur-

ge cuando se compara lo que Hegel muestra aquí, que la enseñanza de Sócrates terminaba sin resultado, y la explicación anterior tomada de Hegel, que con su enseñanza irónica Sócrates concretizaba lo abstracto; analizaré de manera un poco más detallada, en cambio, hasta qué punto Sócrates dio seriedad a su ignorancia.

Se ha señalado anteriormente que Sócrates no era ignorante al declararse ignorante, puesto que sabía de su ignorancia, y que, de todos modos, su saber no era un saber acerca de algo, es decir, que no tenía ningún contenido positivo, y que en este sentido su ignorancia era ironía; y dado que Hegel, en mi opinión, ha intentado en vano reivindicar en él un contenido positivo, creo que el lector debe darme la razón en esto. Si su saber hubiese sido saber acerca de algo, su ignorancia no habría sido mas que una tergiversación. Pero he aquí que su ironía está completa en sí misma. En este sentido, da seriedad a su ignorancia si bien a la vez no le da se-

er ignorante es el comienzo de saber, pero, cuando no se sabe mas que esto, se trata sólo de un comienzo. Ese saber es el que mantiene a Sócrates irónicamente en pie. Hegel tampoco parece ser consecuente en el paso siguiente, cuando, haciendo notar que Sócrates dio seriedad a su ignorancia, creo mostrar que esa ignorancia no

era rónica. Cuando la ironía debe postular un principio supremo, en efecto, procede como toda posición negativa, expresa algo positivo y da seriedad a lo que dice. Para la ironía, nada está establecido, hace y deshace cualquier cosa *ad libitum* (a voluntad); pero cuando quiere expresar esto, dice algo positivo, con lo cual su soberanía alcanza su término. Por eso, cuando Schlegel o Solger dicen que la realidad es puro parecer, pura apariencia, pura vanidad, una nada, es obvio que lo piensan seriamente, y aun así Hegel asume que esto es ironía. La dificultad que aquí se presenta es que, en rea-

lidad, pues la ironía es una determinación del sujeto que es para sí, esta agnidad no puede captar en una perspectiva de conjunto el he-

cho de que la única es nada, obviamente, es en Schlegel y Solger un peñonamiento tan serio como la ignorancia de Sócrates. En última instancia, el ironista debe siempre afirmar algo, o bien lo que afirma de este modo es nada. Claro que es imposible tomar la nada con seriedad sin querer algo (como ocurre cuando se la toma especulativamente en serio), o bien sin desesperar cuando se la toma (personalmente en serio). El ironista, sin embargo, no hace ninguno de las dos cosas, y en este sentido puede decirse también que no la toma en serio. La ironía es el juego infinitamente fugaz con la nada, y esto no la asusta, sino que sigue asomando la cabeza. Cuando no se toma nada especulativa o personalmente en serio, es obvio que se toma algo a la ligera, y en este sentido no se lo toma en serio. Si

Hegel, Schlegel no se toma en serio que sea una nada desprovista de realidad, debe haber habido algo que tuviera validez para él, en ese caso, sin embargo, su ironía es mera forma. Puede decirse, por tanto, que la ironía a nada le da seriedad en la medida en que no le da seriedad a algo. Conoce siempre la nada en oposición a algo y, a fin de liberarse seriamente de algo, se queda con nada. Pero tampoco llega a darle seriedad a nada, a nos que no le dé seriedad a algo. Este es también el caso de la ignorancia de Sócrates: su ignorancia es la nada en virtud de la cual únicamente todo saber. Su concepción de la muerte es la mejor muestra de ello. Ignora qué es la muerte y qué hay después de la muerte, y por tanto ignora si lo que hay es algo o bien absolutamente nada.

Se siente propiamente libre en esa ignorancia; por tanto, no da se-

estas observaciones de Hegel nada que tipica asumir que la posición de Sócrates fue la misma.

rrono aquí efectuado, fue, en tanto que negatividad infinita y absoluta, la de lo sustancial to. Como se

victoria. Y es cierto que éste es un destino trágico, pero la muerte de

la idea de la muerte. Es cierto que el héroe trágico no teme a la muerte, pero la reconoce como dolor, como un paso grave y difícil.

para con el Estado el hecho de que éste lo condene a muerte y crea de ese modo haberle infligido un castigo.

LA IRONÍA DESPUÉS DE SICILIA

Cabe recordar, si bien esto es suficientemente obvio, que fue con Kant como la especulación moderna, suponiéndose ya adulta y responsable, se haró de la tutela bajo la que hasta entonces había vivido durante el dogmatismo y, como el hijo pródigo, se dirigió a su padre reclamándole que dividiera la herencia a fin de recibir su parte¹⁴. El resultado de esa división es bien conocido, como así también que la especulación no necesitó viajar al extranjero para calipdar sus oírtes, pues no halló bienestar alguno. A medida que, con

el *criticismo*, c. Yo fue sumiéndose en la contemplación del Yo, este Yo adelgazó más y más hasta terminar convirtiéndose en un espectro, inmortal como el esposo de Aurora⁴¹. Al Yo le sucedió lo que al cuervo que, engañado por los halagos del zorro respecto de su persona, se quedó sin el queso⁴². Mientras que la reflexión reflejaba constantemente sobre la reflexión, el pensamiento perdía su ruta, y cada paso que daba hacia adelante lo llevaba, naturalmente, más y más lejos de todo contenido. En este caso se hizo evidente lo que será evidente en todas las épocas, que cuando se trata de especular, todo depende de estar correctamente orientado. El pensamiento no advirtió en modo alguno que aquello que busca, estaba en su búsqueda misma, y puesto que no quería buscarlo allí, no lo encontraría ni por toda la eternidad. A la filosofía le sucedió lo que a un hombre que busca sus anteojos pese a tenerlos puestos: bufa, en efecto, aquello que tiene justo frente a sus narices, pero no lo busca delante de sus narices, y por eso nunca lo encuentra.

Aquello exterior a la experiencia, sin embargo, que como un cuerpo sólido chocaba con el experimentalor haciendo que ambos se alejaran uno del otro por la fuerza de impacto —*das Ding an sich* [la cosa en sí]⁴³ que siguió tentando constantemente al sujeto de experiencia (como aquella escuela medieval que creía que los signos visibles de la comunión estaban ahí para tentar a la fe)— algo exterior, esa *Ding an sich* fue la debilidad del sistema kanna-

una *Ding an sich*. Este interrogante fue formulado y respondido

si) colocándolo dentro del pensamiento, infinitizando el Yo en el Yo-Yo. El Yo productor es el mismo que el Yo producido. El Yo-Yo es la identidad abstracta. De ese modo se hará infinitamente e pensamiento. Pero esta *infinitud del pensamiento* fichteana es, como toda infinitud en Fichte (su infinitud moral es la permanente aspiración por la aspiración misma, su infinitud estética es un permanente producir por el produce mismo, la infinitud de Dios es permanente evolución por la evolución misma), una *infinitud negativa*, una infinitud en la que no hay ninguna finitud, una infinitud desprovista de todo contenido. Infinitizando de este modo el Yo, Fichte impulsó un idealismo que hacía padecer a toda la realidad un acosismo que hacía que su propio idealismo se volviese realidad, pese a no ser otra cosa que *doctismo*⁴⁴. Con Fichte, el pensamiento se hizo infinito, la si-tyeridad llegó a ser negatividad infinita y absoluta, pura y tensión infinitas. De ahí la importancia de

pero lo infinitizó de manera negativa, y lo que obtuvo entonces fue

ciastitud. A Kant le falta la infinitud negativa; a Fichte, la positi-

univo. Pero puesto que el Yo estaba concebido de manera

to que no hay nada a lo que pueda aplicarse. Es una potenciación,

conde en Cristo⁴⁵, debe dejar — a la vez remota y simpatética-

sustancial la cubra con sus alas, como cubando el sujeto, en el in-

Ist eben das echte und rechte Finden
 Esse perder, esse contingere
 No es sino hallar de veras;⁴⁶

adeplos, y que más tarde Fichte renunciaría a ella buscando satisf

en el que se agitaba en infinita abstracción, debía ser negada; para

Vemos, entonces, que esta ironía no estaba

No era un momento de la realidad dada que

punto de justificación, y que la actitud de Hegel contra ella es totalmente adecuada.

! La ironía¹⁴ se presentaba entonces como aquella

lante en que lo dejaba subsistir. Si afirmaba algo, sabía que tenía

autonomía para superarlo, y esto lo sabía en el mismo instante en que lo afirmaba. En definitiva, se sabía en posesión del *poder absoluto de dar y desatar*¹⁵. Era el amo tanto de la idea como del fenómeno, y anulaba el uno a través del otro. Anulaba el fenómeno mostrando que no se adecuaba a la idea, y anulaba la idea mostrando que no se adecuaba al fenómeno. Muy correctamente en ambos casos, pues que la idea y el fenómeno son solamente el uno en virtud del otro. En medio de todo esto la ironía salvaba su despreocupada vida, ya que el sujeto era el indicado para todos esos quehaceres, pues ¿quién es tan grande como Ala, y quien puede permanecer en pie frente a él?

Pero la realidad (la realidad histórica) entra en relación con el sujeto de dos maneras: por un lado, como un *dón* que no admite rechazo, y, por otro lado, como una *tarea* que se ha de realizar. La disolución que la ironía entablaba con la realidad ha sido ya suficientemente indicada en el hecho de que la *orientación irónica es esencialmente crítica*. Tanto su filósofo (Schlegel) como su poeta (Tieck) son críticos. Una vez que el séptimo día, a que nuestra época pretende finalmente haber llegado de un modo u otro, no se utilizaba para descansar de la obra de la historia sino para criticar. Pero la crítica, por lo general, excluye la simpatía, y hay una crítica a la que le cuesta tanto decir que algo subsista como a la policía hallar a alguien libre de sospechas. No se criticaba, sin embargo, a los clásicos de la antigüedad, ni se criticaba la conciencia o la manera kantiana, sino que se criticaba la realidad misma. Puede que en la realidad haya habido muchas cosas dignas de crítica, y que el mal en sentido fichteano, la indolencia y la pereza, hubiese tomado proporciones extremas, y que su *vis inertiae* (fuerza de inercia) reclamara un castigo; en otros términos, puede que haya habido muchas cosas existentes que, precisamente por carecer de realidad, debieran ser castigadas; pero esto jamás justifica que el ataque crítico se dirija a la realidad entera. Schlegel fue crítico, y esto es algo que apenas necesario recordar; en cuanto a que también Tieck lo fue, se me ocurre la razón siempre y cuando no se me discuta que la polemica de Tieck contra el mundo está puesta en sus dramas, y que éstos, para ser entendidos, precupan un individuo polemicamente desarrollado, y éste es el motivo por el que alcanzaron una popularidad relativamente menor a la que habrían merecido en atención a su genialidad.

Puesto que, como dije anteriormente, la *realidad se ofrece* en parte como un *dón*, con ello queda expresada la relación del individuo con un pasado. Este pasado quiere tener valor para el individuo, no quiere que se le pase por alto ni que se le ignore. Pero para la ironía no había propiamente ningún pasado. Esto se debe a que la ironía había surgido de indagaciones metafísicas. Había confun-

das el Yo eterno con el Yo temporal. Y puesto que el Yo eterno no
en caso de que la ironía tenga la decencia de admitir un pecado,
puedo decir de mi índole que la ironía pueda mantener su
abertura frente a él, practicar su juego con él. Por eso
aprobación más que nada la parte mítica de la h
el cuento de hadas. En cambio, la h

que por ella es dueño de sus pretensas, debía ser dejada de lado. En

manera lo venció. Esto mismo hacía la ironía con la realidad histó-
rica. En un santiamén la historia se convertía en mito-poética-irre-

escoger, a hacer y deshacer a su antojo. Grecia y el Medioevo

que no se perdía en concepciones históricas, al saber en Dichter-

bello firmamento griego, perdida en el goce inmediato de la armo-
niosa vida griega, allí vivía hasta el punto en que allí estaba su rea-
lidad. Pero cuando se cansaba de esto apartaba de sí esa realidad
arbitrariamente afirmada, tanto que ésta desaparecía por comple-
to. El helenismo no tenía para ella ninguna validez en tanto que
momento histórico-universal, sino que tenía validez para ella, y

extraviaba en los bosques del Medioevo, oía los misteriosos rui-
dos de los árboles y construía guindas en sus altos follajes, o bien se
retugaba en sus oscuras grutas; en suma, buscaba su realidad en el
Medioevo en compañía de caballeros y trovadores, enamorándose
de alguna noble dama montada en un resplandeciente corcel, con un hal-
cón a su diestra preparado para la caza. Pero el Medioevo volvía a

ella, iba desvaneciéndose en contornos más y más vagos sobre el te-

er en tanto que momento histórico-universal, sino que tenía

Lo mismo se repite en todos los registros teóricos. A veces, alguna
religión era para ella lo absoluto, pero sabía muy bien que el abso-
luto por el cual aquella era absoluta era que la ironía misma así lo
quería, y punto. En el instante siguiente, lo que quería era otra

que todas las religiones eran igual de buenas, y pese a que el crist-

de la realidad no podrá nunca, si no ha conocido quien, ser tan ingra-

sabe que el fenómeno no es la esencia. La idea es concreta, y
por eso debe hacerse concreta, pero este hacerse concreto de la idea

Pero la realidad es también, para el individuo, una tarea que

marse en serio su responsabilidad, consentir y respetar cada consecuencia racional. La ironía cuenta con la libertad para hacerlo. Se sabe en posesión del poder de comenzar de cero cuando le parezca, no hay nada previo que a su o lo previo; y así como, en sentido técnico, la ironía goza de su crítica satisfacción con infinita libertad, así también en sentido práctico goza de una semejante libertad divina, una libertad que no conoce ataduras ni cadenas, sino que juega desahogada y desahogada, agitándose como un Levirán en el mar. La ironía es libre, por cierto, libre con respecto a las preocupaciones de la realidad, pero también libre con respecto a sus satisfacciones, libre de su limitación, dado que no hay nada superior a ella misma, de hecho, no puede recibir bendición alguna, pues es siempre el menor el que es bendecido por el mayor⁴⁵. Esa libertad es lo que la ironía busca. Por eso veía por sí misma, y a nada le teme tanto como al hecho de ser desahogada por alguna que otra impresión: cuando se es así de libre, en efecto, no se vive sino de manera poética, y se sabe que la gran exigencia de la ironía consiste en vivir de manera poética. En ese vivir de manera poética, sin embargo, la ironía entendió algo más, algo diferente de lo que esa expresión haría pensar a cualquier hombre razonable, respetuoso del valor del ser humano y dotado de sentido para lo que hoy de originario en el hombre. No lo entendió como la seriedad artística que viene en ayuda de aquello que hay de divino en el hombre, que oye en silencio y con calma la voz íntima de la individualidad, que capta sus modulaciones para ponerla entonces a disposición del individuo y para que la individualidad se desarrolle de manera armónica en una figura plástica y cabal. No lo entendió según el modo en que la piensa el cristiano piadoso cuando toma conciencia de

que a hacer de él, valga la aclaración, algo totalmente diferente (pues el Dios de los cristianos no posee la omnipotencia infinitamente negativa del de los musulmanes, para quien es igualmente posible

grande como un elefante, y que una montaña sea tan pe-

que todo en igual medida puede ser totalmente diferente de lo que es), sino que debe desarrollar los gérmenes que Dios mismo ha depositado en el hombre, pues el cristiano sabe que él es quien tiene realidad ante Dios. En esto el hombre viene también en ayuda de Dios, es algo así como su colaborador en la terminación de la gran obra que Dios mismo comenzó⁴⁶. Aquella no sólo protestaba contra toda la muerte, que no es otra cosa que el lamentable prodigero de su entorno, contra todos esos hombres mediocres de los que tan poco está el mundo, sino que buscaba algo más. Pues una cosa es

la poetizar, y en este sentido un simple cristiano vive de manera mucho más poética que muchas cabezas bien dotadas. Pero también aquel que en sentido griego se poetiza a sí mismo reconoce que se le ha impuesto una tarea. Por eso le importa tanto llegar a ser consciente de lo que en él hay de originario, y esa originalidad es el límite dentro del cual poetiza, dentro del cual es poéticamente libre. De este modo la individualidad es su fin, es su fin absoluto, y su actividad apunta precisamente a la realización ese fin y a gozar de sí

no a ser libre sólo para sí; aquello que es así sólo (por sí). Pero que

un mero producto de su entorno, ya que, por el contrario, se encuentra por encima de éste, sino porque para poder vivir de manera poética, para poder eficazmente crearse a sí mismo de manera poética, el ironista no debía tener ningún «fin sólo». De este modo la ironía sucumbe a aquello contra lo que más combate, pues el ironista alcanza una cierta similitud con respecto al hombre completamente preso, con la salvedad de que el ironista tiene la negativa libertad de situarse por encima de sí mismo de manera poéticamente creativa. De ahí que el ironista, por lo general, no llegue a nada, pues vale para el hombre lo que no vale para Dios, que de la nada, nada proviene. Pero el ironista conserva siempre su libertad poética, y también potencia el hecho de no dejar a nada tan pronto como

sabe, es uno de los puestos y cargos poéticos que la ironía establece en la vida, e incluso el más distinguido de todos ellos. De ahí que el *Tangentialist* bueno para nada sea siempre el más poético de los personajes en la poesía de la escuela romántica, y aquello de lo que hablan a menudo los cristianos, especialmente en épocas de agitación, llegar a ser un hecho en el mundo⁴⁷, el ironista lo realizó a su modo, sólo que para él no se trató de un martirio sino del más elevado goce poético. Pero la misma libertad poética, ya sugrada en

traza también de una manera más positiva, puesto que por lo ge-

poéticamente conforme a ellas antes de acabar en nada. Así como el alma vaga por el mundo según la doctrina de Plotinos, así también está siempre vagando en la ironía, sólo que en este caso no se lleva tanto tiempo. Pero por más que siga perdiendo en lo que hace a tiempo, tal vez siga ganando en lo que hace a variedad de determinaciones, y lo cierto es que más de un ironista, antes de ha-

marse en serio su responsabilidad, consentir y respetar cada consecuencia racional. La ironía cuenta con la libertad para hacerlo. Se sabe en posesión del poder de comenzar de cero cuando le parezca, no hay nada previo que a su o lo previo; y así como, en sentido técnico, la ironía goza de su crítica satisfacción con infinita libertad, así también en sentido práctico goza de una semejante libertad divina, una libertad que no conoce ataduras ni cadenas, sino que juega desahogada y desahogada, agitándose como un Levirán en el mar. La ironía es libre, por cierto, libre con respecto a las preocupaciones de la realidad, pero también libre con respecto a sus satisfacciones, libre de su limitación, dado que no hay nada superior a ella misma, de hecho, no puede recibir bendición alguna, pues es siempre el menor el que es bendecido por el mayor⁴⁵. Esa libertad es lo que la ironía busca. Por eso veía por sí misma, y a nada le teme tanto como al hecho de ser desahogada por alguna que otra impresión: cuando se es así de libre, en efecto, no se vive sino de manera poética, y se sabe que la gran exigencia de la ironía consiste en vivir de manera poética. En ese vivir de manera poética, sin embargo, la ironía entendió algo más, algo diferente de lo que esa expresión haría pensar a cualquier hombre razonable, respetuoso del valor del ser humano y dotado de sentido para lo que hoy de originario en el hombre. No lo entendió como la seriedad artística que viene en ayuda de aquello que hay de divino en el hombre, que oye en silencio y con calma la voz íntima de la individualidad, que capta sus modulaciones para ponerla entonces a disposición del individuo y para que la individualidad se desarrolle de manera armónica en una figura plástica y cabal. No lo entendió según el modo en que la piensa el cristiano piadoso cuando toma conciencia de

que a hacer de él, valga la aclaración, algo totalmente diferente (pues el Dios de los cristianos no posee la omnipotencia infinitamente negativa del de los musulmanes, para quien es igualmente posible

grande como un elefante, y que una montaña sea tan pe-

que todo en igual medida puede ser totalmente diferente de lo que es), sino que debe desarrollar los gérmenes que Dios mismo ha depositado en el hombre, pues el cristiano sabe que él es quien tiene realidad ante Dios. En esto el hombre viene también en ayuda de Dios, es algo así como su colaborador en la terminación de la gran obra que Dios mismo comenzó⁴⁶. Aquella no sólo protestaba contra toda la muerte, que no es otra cosa que el lamentable prodigero de su entorno, contra todos esos hombres mediocres de los que tan poco está el mundo, sino que buscaba algo más. Pues una cosa es

la poética, y en este sentido un simple cristiano vive de manera mucho más poética que muchas cabezas bien dotadas. Pero también aquel que en sentido griego se poética a sí mismo reconoce que se le ha impuesto una tarea. Por eso le importa tanto llegar a ser consciente de lo que en él hay de originario, y esa originalidad es el límite dentro del cual poética, dentro del cual es poéticamente libre. De este modo la individualidad es su fin, es su fin absoluto, y su actividad apunta precisamente a la realización de ese fin y a gozar de sí

o a ser libre sólo para sí, aquello que es en sí mismo (en sí). Pero que

un mero producto de su entorno, ya que, por el contrario, se encuentra por encima de éste, sino porque para poder vivir de manera poética, para poder eficazmente crearse a sí mismo de manera poética, el ironista no debía tener ningún «en sí». De este modo la ironía sucumbe a aquello contra lo que más combate, pues el ironista alcanza una cierta similitud con respecto al hombre completamente preso, con la salvedad de que el ironista tiene la negativa libertad de situarse por encima de sí mismo de manera poéticamente creativa. De ahí que el ironista, por lo general, no llegue a nada, pues vale para el hombre lo que no vale para Dios, que de la nada, nada proviene. Pero el ironista conserva siempre su libertad poética, y también potencia el hecho de no dejar a nada tan pronto como

sabe, es uno de los puestos y cargos poéticos que la ironía establece en la vida, e incluso el más distinguido de todos ellos. De ahí que el *Tangentialist* bueno para nada sea siempre el más poético de los personajes en la poesía de la escuela romántica, y aquello de lo que hablan a menudo los cristianos, especialmente en épocas de agitación, llegar a ser un hecho en el mundo⁴⁷, el ironista lo realizó a su modo, sólo que para él no se trató de un martirio sino del más elevado goce poético. Pero la misma libertad poética, ya sugrada en

esta también de una manera más positiva, puesto que por lo ge-

poéticamente conforme a ellas antes de acabar en nada. Así como el alma vaga por el mundo según la doctrina de Plotinos, así también está siempre vagando en la ironía, sólo que en este caso no se lleva tanto tiempo. Pero por más que siga perdiendo en lo que hace a tiempo, tal vez siga ganando en lo que hace a variedad de determinaciones, y lo cierto es que más de un ironista, antes de ha-

Har reposo en la nada, ha atravesado *fata* [destinos, mucho más notables que aquel gallo mencionado por Luciano, que había sido primeramente Pitágoras mismo, después Aspasia, ya equivoca y bella mujer de Miloro, después Crates el filósofo, después un rey, un tigre, un sátrapa, un caballo, una cornuja, una rana y mil otras cosas que sería demasiado extenso enumerar, y finalmente un gallo, y esto varias veces, puesto que era lo que más le agradaba⁴⁶. Para el ironista todo es posible. Nuestro Dios está en los cielos y puede hacer cuanto quiere⁴⁷; el ironista está en la tierra, y hace todo lo que quiere ganas de hacer. No debe extrañarnos, sin embargo, que el ironista le pudiese tanto convertirse en nada, pues cuando se rió ante

ironista considera que lo correcto es dejar que *el destino y el acaso*

Babulmian [hombre rico, hombre pobre], etc. Pero puesto que todas esas determinaciones tienen para él sólo el valor de la posibilidad puede recorrer a escala entera casi tan rápidamente como los niños. Lo que le lleva tiempo al ironista, en cambio, es el esmero que pone en *vestirse de la manera correcta* de acuerdo con el personaje poético que el mismo ha poetizado ser. El ironista es diestro en estos menesteres, tanto como que tiene una significativa patada de distracción a su entera disposición. A veces lleva la orgullosa traza de un patricio romano, envuelto en una túnica bordada, o se sienta con imponente y romana seriedad en una *sedes curulis* [silla curul]; otras veces se oculta bajo el humilde hábito de un peregrino penitente; a veces se sienta con las piernas cruzadas, como un *pacha* tataro en su harem; otras, vagabundea de aquí para allá, ligero y breve como un ave, como un citareda consentido⁴⁸. Eso es lo que el ironista quiere decir cuando asegura que hay que *vivir de manera poética*, esto es lo que logra al poetizarse.

Pero volvamos a la observación anterior, que una cosa es *dejarse poetizar*, y otra *poetizarse*. Para quien se deja poetizar, en efecto, hay también una composición dada y definida a la cual adaptarse, y de esa manera evita ser una palabra sin significado por haber sido sacada de su contexto. Para el ironista, sin embargo, esa composición, que él llamaría más bien superposición, no tiene ninguna validez, y puesto que no está dispuesto a formarse a sí mismo para poder adaptarse al entorno, es el entorno el que debe formarse de acuerdo con él, es decir, no sólo se poetiza a sí mismo, sino que curiosamente encerrado en sí mismo y hace que las personas vayan

sí. De esta manera está siempre en conflicto con la realidad a la que pertenece. Por eso es importante para él *suspender el principio*

constitutivo de la realidad, aquello que la ordena y la sostiene, es, la moral y la ética. Llegamos así al punto en el que Hegel concentra su ataque⁴⁹. Todo lo establecido en la realidad dada tiene simplemente valor precario para el ironista, puesto que vive de manera poética. Pero si la realidad dada pierde así su vaudez para el ironista, no es porque una realidad caduca deba ser reemplazada por otra más verdadera, sino porque el ironista es el Yo eterno frente al cual ninguna realidad es la adecuada. Veamos que esto concuerda también con el hecho de que el ironista se coloque más allá de la moral y de la ética, algo contra lo que incluso Solger se pronunció⁵⁰, haciendo notar además que no es eso lo que él entiende por ironía. En realidad no puede decirse que el ironista se coloque más allá de la moral y de la ética, sino que vive de manera demasiado abstracta, demasiado metafísica y estética como para llegar a la concreción de lo moral y de lo ético. La vida es para él un drama, su atención está puesta en los ingeniosos enredos de ese drama.

Él es un espectador, pero a ser el mismo quien actúa. Por eso intimiza su Yo, lo volatiliza metafísica y estéticamente, y si éste se repliega a veces con tanto egotismo y se reconcentra hasta más no poder, su vuelo en dirección a otras épocas es tan resuelto y disolu-

ción de la abnegación tanto como ésta aspira a un espectador teatro; es un crítico riguroso que sabe muy bien cuándo esa virtud se vuelve inconsistente y falsa. También se arrepiente, pero su arrepentimiento es estético, no moral. En el instante en que se arpegi-

esto es poéticamente correcto, si sería adecuado como réplica en boca de un personaje poético.

Puesto que, de este modo, el ironista se pone mundo circundante con la mayor atención poética por que vive de manera tan inerte hipotética y subterránea, su vida pierde toda continuidad. Por eso sucumbe totalmente al estado de ánimo.

Su vida es puro estado de ánimo. Es cierto que puede haber mucho de verdad en los estados de ánimo, y que ninguna forma de vida en la tierra es tan abstracta como para desconocer sus contradicciones. Pero, en una vida sana, el estado de ánimo no es sino una potenciación de la vida que de por sí se agita y se mueve en uno mismo. Así, un cristiano serio sabe muy bien que hay instantes en los que la vida cristiana afecta de manera más profunda y vivaz que de costumbre, pero no por eso se transforma en un pagano una vez que ese estado de ánimo ha pasado. Cuanto más sana y seriamente vive, tanto más se libera de los estados de ánimo, es decir, tanto más se humillará ante él y salvará de ese modo su alma. Pero puesto que en el ironista no hay continuidad alguna, los estados de ánimo

mo más contrastantes se suceden unos a otros. A veces es un dios; otras, un grano de arena. Sus estados de ánimo son tan azarosos como las encarnaciones de Brahma. Y el ironista, creyéndose libre, sucumbe de ese modo a la terrible ley de la punición del mundo y se presta a la más terrible servidumbre. Pero el ironista es un poeta, y eso hace que, pese a ser un balón al antojo de la ironía del mundo, no siempre luce de esa manera. Todo lo poetiza, poetiza incluso los estados de ánimo. Para ser verdaderamente libre, debe tener el estado de ánimo en su poder: por eso cada estado de ánimo debe ser

Si a veces ocurre que,

o descompa-

que algo anda mal, en ese caso poetiza. Poetiza que es él mismo quien provoca esos estados de ánimo, y no deja de poetizar hasta que, de tanto poetizar, se paraiza espiritualmente. Por eso el estado de ánimo mismo no tiene realidad alguna para el ironista, y es raro que dé lugar a su estado de ánimo si no es bajo la forma del contraste. Su pena se oculta bajo el distinguido manto de la broma: su alegría se cubre de gemidos. A veces va camino del monasterio, y de camino no visita el monte de Venus¹⁰; otras veces va camino del monte de Venus, y de camino está en un monasterio. La aspiración científica de la ironía se resuelve también en estado de ánimo. Es lo que Hegel le reprocha especialmente a Tieck¹¹, y lo que también se desprende de su correspondencia con Schlegel: a veces está totalmente seguro de sí, a veces busca, a veces es un dogmatista, a veces duda, a veces es Jacob Böhme, a veces los griegos, etc., puro estado de ánimo. Pero puesto que siempre debe haber un lazo que una todos esos contrastes, una unidad en la que se resacian las enormes disonancias de esos estados de ánimo, en examen más afondo encontrará

comunidad que el ironista posee. El aburrimiento, esa eternidad sin contenido, esa beatitud sin goce, esa superficial profundidad, esa hambrienta saciedad. Pero el aburrimiento no es sino la unidad negativa absoluta en una conciencia personal, con lo cual los contrastes desaparecen. Nadie podrá negar que tanto Alemania como Francia cuentan en este momento con un número excesivo de tales

o Lord inglés, miembro iracundo

que algunos de los jóvenes vástagos de la Joven Alemania y de la Joven Francia¹² habrían muerto hace mucho de aburrimiento si los respectivos gobiernos no hubiesen sido lo suficientemente paternalistas como para mandarlos arrear, dándoles así algo en que pensar. Quien quiera hallar un buen ejemplo de esta clase de ironista, desprovisto de existencia precisamente en función de su caprichosa en la existencia, no tendrá más que recordar a Asa-Luke¹³.

Vemos, pues, que la ironía sigue siendo totalmente negativa.

ad y entre realidad e idea, y, en el plano práctico, entre posible

en la manifestación histórica de la ironía, pasará revista a sus exponentes más importantes.

Friedrich Schlegel

Comentaremos aquí lo suficientemente conocido novela *Lacerte*⁴ de Friedrich Schlegel, que fue para la Joven Alemania un evangelio, el sistema de su *Rehabilitation des Français* (rehabilitación de la carne)⁵, y que para Hegel fue algo abominable⁶. Claro que este comentario no carece de dificultades, pues ya se sabe que *Lacerte* es un libro bastante obscuro y, a. extraer a algún que otro pasaje para considerarlo más de cerca, corro fácilmente el riesgo de no poder evitar que incluso el más casto de los lectores saiga completamente indemne. Seré, sin embargo, tan cuidadoso y delicado como pueda.

Para no ser injustos con Schlegel, debemos tener en cuenta los numerosos errores que se han deslizado en las más variadas circunstancias de la vida y que han consistido, sobre todo, en hacer del amor algo tan doméstico, tan bien adiestrado, tan castrado, tan indolente, tan provechoso y utilizable como cualquier otra mascota, en suma, algo desprovisto de erotismo en la medida de lo posible. En este sentido, sería de agradecer que Schlegel lograra encontrar una salida; pero el amor que descubre, el amor bajo el cual el amor podría prosperar, es todavía peor, no es un clima meridional comparado con nuestro clima nórdico, sino un clima ideal que no es propio de ningún sitio. De ahí que los gansos y patos domésticos del amor hogareño no deban ser los únicos que zicteen y den terribles arias al oír que los pájaros salvajes del amor pasan zumbando sobre sus cabezas, sino que cualquier hombre poéticamente profundo, dexado de anhelos demasiado fuertes como para enredarse en las telarañas románticas y de exigencias de vida demasiado poderosas como para contentarse con escribir una novela, debe elevar aquí su protesta precisamente en nombre de la poesía, debe tratar de mostrar que Fr. Schlegel no ha ido una vía de escape sino que se extravió en un callejón, tratar de mostrar que vivir no es lo mismo que soñar. Mirando más de cerca aquello que Schlegel escribía a

⁴ *Lacerte*. Est. Roman, por Fr. y Schlegel, primera edición monumental, Stuttgart.

¹¹

través de su uodín, nadie negará que había y sigue habiendo muchas cosas dignas de semejante corrección en las entradas, virtudes y salidas de la relación conyugal, de modo que es natural que el sujeto se libere de ella. Hay una estrechísima seriedad, un scruplo de la conveniencia, una miserable teleología que muchos hombres veneran como un ídolo y que reclama que toda aspiración individual sea dada en legítimo sacrificio. De esa manera el vivir no es nada en y por sí mismo, sino que solo es algo en función de la intención con la que se lo subordina a la merquindad que hace furor en el reactor privado de las familias. *Ansichten haben, nach Absichten handeln, und Absichten mit Absichten an neuer Absicht künftigen versetzen; diese Unart ist so tief in die natürliche Natur der gestaltlichen Menschen eingewurzelt, daß er sich nur ordentlich vorsetzen und zur Absicht machen muß, wenn er sich einmal ohne alle Absicht, auf dem unum Strom ewig fließender Brutur und Gefühle frei bewegen will* (p. 153). «. Freilich nur die Menschen so lieben, ist es etwas anders. Da liebt der Mann in der Frau nur die Gattung die Frau im Mann nur den Grad seiner natürlichen Qualitäten und seiner bürgerlichen Existenz und beide in den Kindern nur ihr Machwerk und ihr Eigentum» (p. 55). «. O! es ist wahr meine Freundin, der Mensch ist von Natur eine ernsthafte Bestie» (p. 57). [= Tener intenciones, actuar según intenciones, entretejer artificialmente intencion con intención para obtener una nueva intencion: esta mala costumbre ha arraigado tan profundamente en la estúpida naturaleza del hombre divinizado que, si éste quiere moverse libre y sin intencion alguna entre las imágenes y sentimientos que eternamente fluyen en su causal interno, debe adoptar la postura correcta y plantearse una intencion (p. 153). «. Claro que amar libre y humanamente es otra cosa. Pues lo único que el hombre ama en la mujer es el género, y lo único que la mujer ama en el hombre es el grado de sus cuandades naturales y de su existencia civil, y lo único que ambos aman en la prole es la obra y la propiedad de ellos mismos» (p. 55). «. Es cierto, amiga mía, el ser humano es por naturaleza una bestia dotada de seriedad» (p. 57).¹⁹¹ Hay una estrechez moral, un chicleo de fuerza en cuyo interior ningún hombre razonable pueda moverse. Que lo rompa, por Dios! En oposición a esto están los reataes matrimonios clandestinos del romanticismo a ultranza, respecto de los cuales la naturaleza, al menos, no puede tener intencion alguna, y cuyos estrepitos dolores y lánguidos abrazos son tan inasportables en las naciones cristianas como en las paganas. ¡Que la ironía acometa contra todo eso. Pero el ataque de Schlegel no está dirigido sólo contra tales torcedades.

Hay una perspectiva cristiana acerca del matrimonio que ha tenido, incluso a la hora de la boda, la audacia suficiente como para

anticipar la maldición antes de dar la bendición¹⁹². Hay una perspectiva cristiana que todo lo somete al pecado, que nada sabe de

ni de la mas bella de entre las mujeres. En esa perspectiva hay

tiempos como para decir que los innovadores del matrimonio se burlan de ella. Han pasado ya los tiempos en los que los hombres vivían tan felices e inocentes, sin inquietudes ni preocupaciones, tiempos en los que todo era tan humano que hasta los dioses daban la nota descendiendo a veces de su celestial dignidad para robar el amor de mujeres terrenas; tiempos en los que aquel que concebía

los entre sus rivales; tiempos en los que el pico y bello pico se

grave y tranquilo, les prestaba refugio en la solemne calma de la noche; tiempos en los que cada vida tan sólo en función del amor y todo era, a su vez, como un mito de amor para los venarosos amantes. En esto reside la dificultad, y éste es el punto de vista desde el que deben pagarse los empeños de Schlegel y de todo el romanticismo, del joven y del viejo. Aquellos tiempos han pasado, y la utopía del romanticismo gravita hacia ellos; claro que las peregrinaciones que emprende hacia el pasado no son sacras sino profanas. Pues si fuese posible reconstruir un tiempo ya pasado, habría que reconstruirlo en toda su pureza, reconstruir el helenismo, por tanto, en toda su dignidad. Pero esto no es lo que hace el roman-

ismo descubrir un continente desconocido. Y aún más, su goce es

genuo, sino que busca en el goce la conciencia de la aniquilación de la eternidad dada; sonreír ante la eternidad bajo la cual otros, según cree, se lamentan, es como el cenit de su goce, y en eso consiste el lloro uero de la arbitrariedad irónica. Con el espíritu, el cristianismo ha sembrado la discordia entre la carne y el espíritu¹⁹³, y es preciso que el espíritu niegue la carne, o bien que la carne niegue el es-

con respecto al helenismo es que, en el goce de la carne, goza de

profeta, pero espero que se advierta que lo que hace es suscribirse a

través de su uroña, nadie negará que había y sigue habiendo muchas cosas dignas de semejante corrección en las entradas, virtudes y salidas de la relación conyugal, de modo que es natural que el sujeto se libere de ella. Hay una estrechísima seriedad, un scruplo de la conveniencia, una miserable teleología que muchos hombres veneran como un ídolo y que reclama que una aspiración infinita se sea dada en legítimo sacrificio. De esa manera el vivir no es nada en y por sí mismo, sino que solo es algo en función de la intención con la que se lo subordina a la merquindad que hace furor en el reactor privado de las familias. *Ansichten haben, nach Absichten handeln, und Absichten mit Absichten an neuer Absicht künftigen versetzen; diese Unart ist so tief in die natürliche Natur der gestirnten Menschen eingewurzelt, daß er sich nur ordentlich vorsetzen und zur Absicht machen muß, wenn er sich einmal ohne alle Absicht, auf dem unvernünftigen Strom ewig fließender Brutur und Gefühle frei bewegen will* (p. 153). «. Freilich nur die Menschen so lieben, ist es etwas anders. Da liebt der Mann in der Frau nur die Gattung die Frau im Mann nur den Grad seiner natürlichen Qualitäten und seiner bürgerlichen Existenz und beide in den Kindern nur ihr Machwerk und ihr Eigentum» (p. 55). «. O! es ist wahr meine Freundin, der Mensch ist von Natur eine ernsthafte Bestie» (p. 57). [= Tener intenciones, actuar según intenciones, entretejer artificialmente intención con intención para obtener una nueva intención: esta mala costumbre ha arraigado tan profundamente en la estúpida naturaleza del hombre divinizado que, si éste quiere moverse libre y sin intención alguna entre las imágenes y sentimientos que eternamente fluyen en su causal interno, debe adoptar la postura correcta y plantearse una intención (p. 153). «. Claro que amar libre y humanamente es otra cosa. Pues lo único que el hombre ama en la mujer es el género, y lo único que la mujer ama en el hombre es el grado de sus cualidades naturales y de su existencia civil, y lo único que ambos aman en la prole es la obra y la propiedad de ellos mismos» (p. 55). «. Es cierto, amiga mía, el ser humano es por naturaleza una bestia dotada de seriedad» (p. 57).¹¹ Hay una estrechez moral, un chicleo de fuerza en cuyo interior ningún hombre razonable pueda moverse. Que lo rompa, por Dios! En oposición a esto están los reatos es matrimonios clandestinos del romanticismo a ultranza, respecto de los cuales la naturaleza, al menos, no puede tener intención alguna, y cuyos estrepitos dolores y lánguidos abrazos son tan inapropiados en las naciones cristianas como en las paganas. ¡Que la ironía acometa contra todo eso. Pero el ataque de Schlegel no está dirigido sólo contra tales torceduras.

Hay una perspectiva cristiana acerca del matrimonio que ha tenido, incluso a la hora de la boda, la audacia suficiente como para

anticipar la maldición antes de dar la bendición¹². Hay una perspectiva cristiana que todo lo somete al pecado, que nada sabe de

ni de la más bella de entre las mujeres. En esa perspectiva hay

tiempos como para decir que los innovadores del matrimonio se burlan de ella. Han pasado ya los tiempos en los que los hombres vivían tan felices e inocentes, sin inquietudes ni preocupaciones, tiempos en los que todo era tan humano que hasta los dioses daban la nota descendiendo a veces de su celestial dignidad para robar el amor de mujeres terrenas; tiempos en los que aquel que concebía

los entre sus rivales; tiempos en los que el pico y bello pico se

grave y tranquilo, les prestaba refugio en la solemne cama de la noche; tiempos en los que cada vida tan sólo en función del amor y todo era, a su vez, como un mito de amor para los venarosos amantes. En esto reside la dificultad, y éste es el punto de vista desde el que deben pagarse los empeños de Schlegel y de todo el romanticismo, del joven y del viejo. Aquellos tiempos han pasado, y la utopía del romanticismo gravita hacia ellos; claro que las peregrinaciones que emprende hacia allí no son sacras sino profanas. Pues si fuese posible reconstruir un tiempo ya pasado, habría que reconstruirlo en toda su pureza, reconstruir el helenismo, por tanto, en toda su dignidad. Pero esto no es lo que hace el roman-

ismo descubrir un continente desconocido. Y aún más, su goce es

genuo, sino que busca en el goce la conciencia de la aniquilación de la eternidad dada; sonreír ante la eternidad bajo la cual otros, según cree, se lamentan, es como el cenit de su goce, y en eso consiste el lloro ugeo de la arbitrariedad irónica. Con el espíritu, el cristiano no ha sembrado la discordia entre la carne y el espíritu¹³, y es pre-

ciso que el espíritu niegue la carne, o bien que la carne niegue el es-

piritual, pero espero que se advierta que lo que hace es suscitarse a

lo poético, pues la verdadera infinitud interior surge sólo en virtud infinita y verdaderamente poética.

La *Lucinde* de Schlegel busca suspender toda eticidad, o, según el modo nada desafortunado en que Erdmann se expresa: *Alle natürlichen Bestimmungen sind nur Spiel, es ist arbitrürlich für den Liebrenden, ob die Ehe Monogamie, ob Polygamie ist u.s.f.* «Las determinaciones de la eticidad son sólo un juego, y para el amante es arbitrario que la pareja sea monogámica, en quatuor [sic cuatro], etc.»^{1*} Si se pensara que *Lucinde* fue sólo un capricho, un antojo artístico que, como la pequeña *Wilhelmine*, gustaría de jugar sin preocuparse ni de su faldas ni del juicio del mundo¹², se trataría de un jocoso jugueteo que se complacía en colocar todo de cabeza, en ponerlo todo al revés, si sólo se trataba de una broma para con el conjunto de la eticidad identificada con el uso y las buenas costumbres, ¿quién sería tan ridículo como para no querer retirarse de ella, quien sería el botón que no se divirtiese a lo grande con ella? Pero éste no es el caso: *Lucinde*, por el contrario, tiene un elevado carácter doctrinario, y esa especie de seriedad irracional que la recorre parece proceder del hecho de que su héroe se entera demasiado tarde de esa gran verdad y de que, por tanto, ha desperdiciado una parte de su vida. De ahí que el «aureo» al que esa novela tan a menudo se refiere, y al que apela de al-

de lo objetivamente válido, como si el uso mismo de la expresión exageración se hubiese utilizado una expresión tan contundente; por el contrario, este atrevimiento es lo que se llama lisa y llanamente atrevimiento, si bien es tan gentil y tan interesante que hasta la eticidad, la modestia y la decencia, que a primera vista tenían cierto atractivo, aparecen a su lado como personajes de lo más insignificantes. Quien la haya leído de corrido deberá admitir que *Lucinde* posee dicho carácter doctrinal. En caso de que alguien lo niegue, le rogaré que explique el dificultoso hecho de que la Joven Alemana la haya malinterpretado a tal punto. Y en caso de que no logre, le recordaré que Schlegel, como es sabido, se había dado cuenta y en tanto que ya descubrió que la Reforma era la segunda caída, lo que debió sufiicientemente a seriedad con que tomó a *Lucinde*.

Lo que *Lucinde* busca, por tanto, es superar toda eticidad sólo en el sentido del uso y las buenas costumbres, sino la eticidad que constituye la validez del espíritu, el señoría del espíritu sobre la

carne. Por eso se advertirá también en toda correspondencia aquella que hemos caracterizado anteriormente como la aspiración específica de la ironía, a saber, suprimir toda realidad y reemplazarla con una realidad que no es realidad alguna; es totalmente normal, por tanto, que la muchacha, o más bien la señora en cuyos brazos Julia encuentra reposo, *Lucinde*, fuese «una de esas personas dotadas de una decidida inclinación por lo romanesco, no viven en el mundo ordinario sino en uno creado e imaginado por ellas mismas» (p. 26)¹³, una de esas personas, por tanto, que no tienen propiamente otra realidad que la realidad sensual, y que de las grandes conjeturas de la vida sea representarse un abrazo eterno que sería, supuestamente, la única realidad verdadera.

Considerada como un catecismo del amor, por tanto, *Lucinde* exige de sus discípulos «was Diderot die Empfindung des Fleisches nennt», «eine selbstige Gabe» [«lo que Diderot llama la susceptibilidad de la carne», «un regalo don»], comprometiéndose a desarrollarlo en pos de un superior sentido artístico de la voluptuosidad (pp. 29 y 30), mientras que Julia, «mit ein Uncien», aparece como escudante de ese culto, como aquel «zu wem der Witz selbst durch eine Stimme vom geöffneten Himmel herab sprach: Du bist mein lieber Sohn, und dem ich Wohlgefallen habe» [«a quien la voz del Ingenio mismo dijo desde los cielos abiertos: tú eres mi hijo, el amado, en quien me he complacido»] (p. 35); como aquel que se dice a sí mismo y a los demás: «Wehre dich selbst ein und verkündige es, daß die Natur allein ehrenwürdig und die Gemüthe allein überwürdig ist» [«¡incúate y proclama que la naturaleza es lo único venerable y a salud lo único digno de amor!»] (p. 27)¹⁴. Lo que busca es la sensualidad desnuda en la que el espíritu es un momento negado; aquello a lo que se opone es la espiritualidad en la que lo sensual es un momento denegado. En ese sentido no es cierto que Wilhelmine aparezca como su ideal, pues en esta pequeña de dos años, «die I geistreiche Person über Let oder ihres Alters» [«la persona más ingeniosa entre las de su época o entre las de su edad»]¹⁵, la sensualidad no implica la negación del espíritu, ya que el espíritu no se ha hecho presente todavía. Busca más que nada la desnudez, y por eso aborrece la trinidad nórdica: odia hablarle de la eunuchez de miras que no tolera la desnudez. No me pondré a discutir si esto es estrechez, o si el velo de la vestimenta no es una bella imagen de modo en que la sensualidad debería dormirse, ya que la sensualidad tampoco está desnuda cuando el espíritu la domina, pero recuerda más que incluso a Arquímedes se le perdona haber corrido desnudo por las calles de Siracusa, no en razón del templado clima meridional, por cierto, sino porque la alegría de su espíritu, su espíritu, Εὐφροσύνη lo encontró, lo encontró en ropa suficiente.

* *Frankenauer über Erlaubnis aus Witten, Berlin, 1937*, p. 674.

Lucinde intenta destruir mediante el más completo trastorno estructural la confusión y el desorden que ella misma busca introducir en todo lo establecido. Por eso Julius refiere ya en el comienzo que, junto con las otras reglas de la razón y de la edad, ha renunciado también a cálculo del tiempo (p. 3), y dice en la p. 5: *Für mich und für diese Schrift, für meine Liebe zu ihr und für ihre Bildung in sich, ist aber kein Zweck zweckmässiger, als der, daß ich gleich Anfangs das was wir Ordnung nennen vernichte, weit von ihr entferne und nur das Recht einer reizende Verwirrung deutlich mache und durch die That behaupte* («Lo más adecuado a mis propios fines y a los de esta obra, a los fines de mi amor por ella y a los de su conformación misma, era que negase ya desde el comienzo lo que se denomina orden, que me alejase de él, que afirmarse en el hecho y me apropiase del derecho a una caudante confusión») [91]. De este modo busca alcanzar lo verdaderamente poético, y puesta que renuncia a todo entendimiento y da primacía a la «imaginación», puede que tanto él como el lector, si éste así lo quiere, logren captar ese embrollo gracias al poder figurativo de una imagen única y eternamente móvil. Pese a esa confusión, haré el esfuerzo de dar cierto orden a mi exposición y hacer que todo se concentre en un punto determinado.

El héroe de esta novela, Julius, no es ningún Don Juan (que, a la manera de un brujo, todo lo sorprete al sortilegio de su genialidad sensual, que se revela como amo y como príncipe dada la inmediata autoridad con la que irrumpe, una autoridad que las palabras no alcanzan a describir, pero que las cuerdas de Mozart pueden hacer nos entender con sólo un par de arpeggiados compases que no seducen, pero por quien todos querrian ser seducidos y hasta desearían volver a serlo si su inocencia les fuese devuelta; un demonio que no tiene pasado ni evolución histórica, pues surge de un momento a otro, como Minerva, completamente armada; sino una persona *and utopista en la reflexión que sólo se vestrulla de manera paupara*. La mejor presentación de su historia es la que se nos da en

... und der primaria a la imaginación es, en general, algo que se refiere a la forma de Lucinde. [...] Und ich habe mich bemüht, mich nicht zu vergräben in die leere Tiefe der Imaginationswelt, [...] Und ich habe mich bemüht, mich nicht zu vergräben in die leere Tiefe der Imaginationswelt. Cuando la

... und ich habe mich bemüht, mich nicht zu vergräben in die leere Tiefe der Imaginationswelt. Cuando la

... und ich habe mich bemüht, mich nicht zu vergräben in die leere Tiefe der Imaginationswelt. Cuando la

... und ich habe mich bemüht, mich nicht zu vergräben in die leere Tiefe der Imaginationswelt. Cuando la

«Lehre der Männlichkeit»: Pharo zu spielen mit dem Anschein der befügten Leidenschaft und doch zerstreut und abwesend zu sein: in einem Augenblick von Hitze alles zu wagen und, sobald es verloren war, sich gleichgültig hinzugeben. Das war nur eine von den schlimmen Gewohnheiten, unter denen Julius seine seltsame Jugend verlebte [= «Aprendizaje de la virilidad». Hacese el faraón apareciendo el más impetuoso apasionamiento y está, sin embargo, distraído y ausente; arriesga todo en un instante de fogosidad, para retirarse con indiferencia tan pronto todo estaba perdido este era sólo uno de los malos hábitos bajo los que Julius fu «mó su turbulenta juventud»] (p. 39)⁹². El autor cree haber retratado suficientemente la vida de Julius a través de ese único rasgo. Y en esto estamos totalmente de acuerdo. Julius es un joven interiormente desgarrado que, precisamente en virtud de ese desgarramiento, ha llegado a una viviente representación de aquel poder de encantamiento capaz de hacer que un hombre envejezca muchos, muchos años en unos pocos instantes; un joven que, en virtud de ese desgarramiento, aparenta poseer una enorme fuerza interior, algo tan cierto como que la desesperación da fuerza atlética al exa lado; un joven que ha luchado hart mucho el gran finis, pero que alza todavía su copa con cierto decoro y elegancia, con espiritual destreza frente al mundo, y que concentra todas sus fuerzas en un único aliento para glorificar así, bajo los destellos de una retórica brillante, una vida que no ha tenido ningún valor y que nadie echará de menos; un joven que por mucho tiempo vivió con la idea de suicidio, pero que en medio de las tempestades de su alma no tuvo tiempo de tomar esa resolución. Pues bien, el amor habrá de salvarlo. Tras haber estado a punto de seducir a una joven e inocente muchacha⁹³ (un cuento de hadas que) para él no tiene mayor importancia, pues es obvio que aquella era demasiado inocente como para satisfacer su apetito cognoscitivo), encuentra en Lisette la maestra que necesita, una «maestra iniciada hace muchísimo en los nocturnos misterios del amor, y cuya enseñanza publica vanamente quería reducir a una enseñanza privada para él solo.

La imagen de Lisette es tal vez una de las más logradas de toda la novela, y el autor la ha tratado con visible predilección y recurrido a todo para rodearla de una luz poética. De niña había sido más melancólica que frívola, pero ya en ese entonces había experimentado un *demonium schizotypum* por lo sexual (p. 79)⁹⁴. Más tarde había sido actriz, si bien por poco tiempo, y bromista siempre acerca de su reputud y de lo abundante que le había resultado. Por último se había consagrado toda mente al servicio de la sensualidad: lo que amaba únicamente, además de la independencia, el dinero, que por cierto sabía invertir con gusto. Se había pagado por

sus favores ya fuese con dinero o con la satisfacción de su capricho o inclinación por alguien. Su tocador era sencillo, desprovisto de los muebles habituales, con solo dos grandes y costosos espejos a los lados y, entre estos, esplendidas pinturas de Correggio y Tiziano. En lugar de sillas, auténticas a hombros orientales y algunos grupos de mármol de media estatura. Allí sola pasar días enteros sentada a la cerca sola, las manos ociosas sobre el regazo, pues aborrecía toda labor femenina. Sin de vez en cuando se refrescaba con alguna cosa fragante y hacia que su jockey, un muchacho de plástica belleza al que ella misma había seducido cuando fue tenía catorce años, le leyera entre tanto algunas historias, crónicas de viaje, cuentos. Le prestaba poca atención, excepto cuando surgía algo gracioso o alguna observación general que a ella misma le pareciera acertada; en efecto, no prestaba atención a nada más, no tenía sentidos nada más que para la realidad, y toda presa le parecía real. Tal es el retrato que Schlegel hace de una vida que, al parecer, pese a ser corrupta, pretende ser poética. Lo que se destaca especialmente es la distinguida pereza que no tiene ganas de nada, ni de trabajar, puesto que seduce a todo quichaco femenino, ni de ocupar su espíritu, pues sólo hace que lo mantengan ocupado, que aguiete y agota toda la fuerza del alma en *blancos placeres*, que hace que la conciencia misma se evapore en un repugnante crepúsculo. Por lo que respecta al goce, sin embargo, gozar es *live* de manera poética. Hasta parece que el autor quisiese dar cierto tono poético al hecho de que Lisette no siempre pensara en el dinero al impartir sus favores, que quisiese matizar su miserable amor, en los momentos en que no es el dinero lo que determina su elección, bajo la aureola de la entrega que solo el amor inocente posee, como si fuese más práctico ser un siervo de sus caprichos que un esclavo del dinero. Ahí está, pues, sentada en ese magnífico cuarto, sin conservar otra conciencia que la conciencia externa que los dos grandes espejos despegan al reflejar su imagen desde los lados, perdida para sí misma. Por eso solía hablar de sí misma llamándose «Lisette», y por eso decía a menudo que, de saber escribir, escribiría su historia como si se tratase de otra persona, prefiriendo más que nada hablar de sí misma en tercera persona. Pero esto no se debía a que sus hazañas terrenas fuesen tan histórico-universales como las de un César, como si su vida fuese un patrimonio del universo más que de ella misma, sino al hecho de que esa *vida ante acta* (vida anterior) era demasiado gravosa como para que ella pudiese cargar con su peso, recapacitar sobre ella, dejarse juzgar por sus inmutables figuras, eso sería ya demasiado serio como para tratarse de algo poético. Querría hacer que esa vida miserable, por el contrario, se desvaneciese en innumerables confusiones, observarla como algo nuevo a

cha, dedicarle tal vez alguna página, pero también olvidar que esa

la energía puesta en juego en esa tentativa puede a menudo apuntar

n para el arrepentimiento y, puesto que se trata de alguien extra-

ad, es una terrible y blanda cobardía. A todo lo largo de *Lucinde*, sin embargo, este *suavarse en un aturdimiento estético* se presenta

ortica, como aquello que da libre curso a la irónica autocomplacencia

en un estado de sonambulismo.

Analizamos esto un poco mejor. Con frecuencia se ha intentado mostrar que los libros de la clase a la que *Lucinde* pertenece son inmorales; con frecuencia se han elevado quejas y protestas al respecto; mientras se permite, sin embargo, que el autor abiertamente afirme y el lector tranquilamente crea que son poéticos, no es raro

que ejerce sobre lo poético una exigencia tan grande como la que la moral ejerce sobre él. Habría que decir entonces, y esto debe ser demostrado, que no sólo son inmorales sino que, por ser *arreligiosos*

ali dilute nuovo espíritu, sea quando nada lo muestra, no puede considerarse nada negativo a su

críticos habrán que decir de una vez por todas que todo hombre puede vivir de manera poética si de verdad así lo quiere. Si nos preguntamos, en efecto, que es la poesía, podemos caracterizarla de manera totalmente general como una victoria sobre el mundo: es mediante una negación de la realidad imperfecta como la poesía abre una realidad superior, ensancha y despliega lo imperfecto en dirección a lo perfecto, atenuando así los profundos

es una suerte de reconciliación, pero no es la reconciliación verdadera. Pues si no me reconcilia con la realidad en la que vivo, no el río mediante esa reconciliación ninguna transmutación de la realidad dada, sino que me reconcilia con la realidad dada dándome otra realidad, superior y más perfecta. Pero cuando mayor es la contraposición, más imperfecta es propiamente la reconciliación,

guna sino más bien enemistad. De ahí que sólo lo religioso sea propiamente capaz de aportar la reconciliación verdadera, puesto que optimiza la realidad ante mí. Es cierto que lo poético es una suerte de victoria frente a la realidad, pero la infinitización consiste en emigrar de la realidad más que en permanecer en ella. Vivir de manera poética, por tanto, es vivir de manera infinita. Puede que la infinitud sea una infinitud exterior, sin embargo, o bien una infinitud interior. Quien busca el goce puramente infinito tiene también

cho, al gozar estoy constantemente fuera de mí mismo, en lo otro.

gozar, no estoy fuera de mí mismo sino en mí mismo, sólo entonces mi goce es infinito, pues es interiormente infinito. Hay un goce que sigue faltándole a aquel que goza de manera poética, pues, por más que goce de todo el universo, no goza de sí mismo. Pero sólo el go-

pues en esos casos no hay tampoco verdadera infinitud, sino un sentido religioso) es la verdadera infinitud.

4, a partir de estas observaciones, consideramos la exigencia de vivir de manera poética en tanto que idéntica a la del goce (y dada que nuestra época está, asimismo, tan profundamente atravesada por la reflexión, esa oposición entre la realidad poética y la realidad dada debería asumir una forma mucho más profunda que las asonías hasta entonces, pues si en otros tiempos la realidad poética iba mano a mano con la realidad dada, ahora se trata ciertamente de un ser o no ser, pues nadie se contenta con vivir de manera poética de vez en cuando, sino que se exige que la vida entera sea poética, se ve con facilidad que a aquella se le escapa el goce interior, la verdadera felicidad en la que el sujeto ya no se suelta, sino

que se posee a sí mismo con una claridad infinita y es el mismo con

por ejemplo, es un goce poético, y los paganos creían que los dioses

ganza, y por más que yo mismo fuese, en el sentido de los paganos, un dios, una potencia.

con el juego de su ira, no gozaría de mi venganza sino de manera egoísta. mi goce sería sólo una infinitud exterior, y hasta el momento

cuando a, retribuir su venganza y dominar su ira, y sólo el gozario

de manera poética. Considerándola desde este punto de vista,

poética conoce todos los goces posibles; pero hay un predicado que no se nos podrá negar el derecho a utilizar respecto de aquélla, a

que que ver coherente es lo mismo que vivir de manera

o, mejor dicho, completamente impo-
manera poética no quiere decir oscurecerse, exudarse en una repugnante torridez, sino que quiere decir hacerse uno mismo claro y transparente, no en una y egoísta satisfacción, sino en su validez

individuo singular, por más que fuese el más agraciado, pensari

os los demás, pues, o bien ser hombre es lo absoluto, o bien la

y orgulloso, ni esté lo suficientemente desesperado como para

moralejas contra la corriente que, a partir de Lucinde, a veces con mucho talento y a veces por encanto, se ha encargado no ya de aconsejar

pensar ni permitir que otros piensen que es poética, o que por ese

postergable vivir de manera poética

como la comenzo, ejecutando aquellos que Janus no tuvo tiempo de

vida su poesía y de todos sus empeños: deshacerse de sí mismo. Pero conserva su discreción estética hasta el final, y la última repri-

la que su amante dice haberle oído pronunciar: *Lisette soll im Grunde gehen, im Grunde jetzt gleich so will es das Schicksal, das euerne* [*Lisette debe morir, debe morir ahora, así lo quiere el ferreo destino*], debe tomarse como una suerte de tóntena dramática, totalmente nativa en alguien que había sido actriz primero en el teatro y luego en la vida. Naturalmente, la muerte de Lisette debió causar alguna impresión en Julius. Pero dejó que Schlegel mismo le explicara que no se crea que lo estoy tergiversando. *Die erste Folge von Lisettes Hum war, daß er ihr Andenken mit schuldunmischer Achtung vergötterte* [*La primera consecuencia de la caída de Lisette fue que él veneró su memoria con fervorosa devoción*] (p. 77). Pero ese acontecimiento no bastó para que Julius evolucionara. *Diese Annahme von dem, was Julius für gewöhnlich hielt beim weiblichen Geschlecht [...], war zu einzig und die Unergebung, in der er sie fand, zu uneben, als daß er dadurch zu einer wahren Ansicht hätte gelangen können* [*ése era un caso excepcional y demasiado aislado respecto de lo que Julius consideraba habitual en el género femenino* (lo habitual era que éste no poseyera la «elevada energía» de Lisette), «y las circunstancias en las que la encontró eran demasiado aucias como para permitirle arribar a una apreciación verdadera»] (p. 78)¹⁷.

Más tarde, Schlegel hace que Julius, tras un periodo de resaca solitario, tome contacto nuevamente con la vida de sociedad y que, en una relación más espiritual con algunos miembros femeninos de la misma, vuelva a pasar por varios episodios amorosos hasta que, en Lucinde, encuentra finalmente la unidad de todos los momentos discretos: encuentra tanto la sensualidad como el ingenio. Pero dado que ese vínculo amoroso carece de un fundamento más profundo que esta sensualidad espiritual, dado que no contiene ni

un matrimonio, dado que se sigue operando que la perfección está en la pasividad y en lo vegetativo, la ciudad vuelve a ser negada. Por eso este vínculo amoroso no puede dar cabida a contenido alguno o tener una historia en sentido más profundo; por eso su posatiempo sigue siendo, solo que *en dem* (de o dos), es, mismo al que Julius creía preferible apuñalar su soledad, mequet sobre lo que diría o respondería alguna que otra ingenua dama en tal o cual piñonera situación. Por eso es un amor desprovisto de todo contenido real, y la eternidad de lo que tan a menudo se había no es sino lo que podría llamarse el instante eterno del goce, una abstracción que no es ni unidad alguna y que, como tal, es impotente. Por eso no puede uno evaluar la risa cuando un tan delgado y endeble vínculo amoroso se cree capaz de afrontar las tempestades de la vida, se cree dotado de la fuerza suficiente como para pausar *den heftigen Lauf des Zu-*

laik für schlimm Witz und ausgelassene Willkür [*los más amargos caprichos del azar como simpáticas bromas y traviesas artimañas*] (p. 9). pues este amor no pertenece en absoluto al mundo real, sino a uno ligado en el que el amante mismo es señor de tempestades y huracanes. Puesto que, en un vínculo como éste, todo está calculado en función del goce, es natural que conciba de manera igualmente egoísta su relación con la estirpe que le debe su existencia.

mit starker Einsinnigkeit, wie das Kind die dem Echo gleich verdoppelt [*la religión del amor enlaza nuestro amor de un modo cada vez más íntimo y con mayor fuerza, así como el niño, a la manera de un eco, repite lo que le dice de sus queridos padres*] (p. 11)¹⁸. Uno se topa a menudo con padres durados

lo más pronto posible e incluso, al vez, bien enterrados; Ju- us y Lu-

a edad de la pequeña Wilhelmine o sin de divertirse con ellos.

Pero lo que resulta curioso en Lucinde y en la corriente enlazada a ella es que, partiendo de la libertad del Yo y de su autarquía constitutiva, en lugar de llegar a una espiritualidad aun más elevada, sólo se llega a la sensualidad y, por tanto, a lo opuesto. En la eternidad está iniciada la relación de espíritu a espíritu, pero cuando el Yo quiere una libertad más elevada, cuando quiere negar el espíritu propio de la eternidad, sucumbe a la ley de la carne y de las tentaciones. Pero puesto que esta sensualidad no es ingenua, resulta que la misma arbitrariedad que había concedido a la sensualidad sus presuntos derechos pueda, al instante siguiente, pasar a imponer una espiritualidad abstracta y exagerada. Estas oscilaciones pueden

para con el individuo, y, por otro, como el viento del mar de empujar a tronco del mundo.

Tieck

Comenzaremos particularmente algunos de los dramas satíricos y lozanos de Tieck. Sus primeras novelas son anteriores al momento en que los Schlegel lo condujeron al conocimiento de la verdad; sus novelas tardías se aproximan cada vez más a la realidad e intentan, con no poca frecuencia, adaptarse completamente a ella dentro de un cierto margen. En Tieck respiro ya más tranquilo y sin volver de

de un angustioso e inquietante sueño en el que había caído, por un

tales mundos que resuenan en medio de ellas; ¡es como si me hubiesen ofrecido la repugnante poción preparada en el caldero de una bruja, capaz de quitarle a uno todo sabor, todo apeto por la vida. Si Hegel adocctrina, se dirige directamente a la realidad. Tjeck, en cambio, abandonándose a un cierto jugueteo poético, hace que *se pierda con respecto a la realidad*. Solo cuando se abstiene de ese jugueteo es capaz de enfrentarse a la realidad, pero incluso entonces se enfrenta a ella de un modo no muy directo. Este jugueteo poético, ese desahogado *hop-sa-sa* rónico⁴⁹ al que se entrega, tiene innegablemente cierto valor. En este sentido, Hegel

cuya hecha en a guna parte, dicho sea de paso, por un ferviente he-

tragisch, doch die letzte Tiefe des Humors blieb ihm theilweise verschlossen, und die neueste Form der Ironie unterstrehte dermaßen seiner eigenen Richtung, daß es ihm fast an dem Organ gebrach, sich das Aechte in ihr auszuerkennen oder gar zu gemessen.

«Si bien Hegel, se entrega a gusto con las bromas tanto como a la humoridad, el trasfondo íntimo del humor siguió resultándole extraño en algunos aspectos; la forma más reciente de la ironía era, además, tan contraria a su propia orientación, que es como si hubiese carecido del órgano que le permitiría reconocer su legitimidad e, incluso, gozar de ella». Pero en la medida en que se acerca más a la realidad, en la medida en que sólo resulta comprensible en función de una ruptura con la realidad, en la medida en que contiene cierta polemicidad y exige un desarrollo polémico como condición de la simpatía del lector, este impulso poético *cae fuera de la indiferencia poética*, pierde su inocencia y adquiere una intención. No se trata ya de una licencia poética que, como *Manchikanen*⁵⁰, se trata

para quedar flotando en el aire y hacer piruetas cada vez más extrañas sin pisar el suelo; no es la poeivista «finitud de la poesía», sino que es el sujeto finito quien instala la palabra irónica de modo a hacerla salir la existencia entera fuera de su firme ensamblaje. La existencia en su conjunto se vuelve entonces un mero juego en manos de un arbitrio poético que nada desdén, ni

lo más insignificante, pero ante el cual, a su vez, nada se mantiene en pie, ni siquiera lo más significativo. Basta con refer, a

o de cualquier otro de los poetas románticos para hacerse una idea de las cosas malditas y sumamente inverosímiles que ocurren en su

universo poético. ¡ Los animales hablan como personas y las

Indig. (Hegel) L. 1. 3. 1. 1.

choso que no dejaba ningún anhelo razonable sin algún deseo razonable sin cumplir. Los magníficos

Wiederhol. (Hegel)

potencia que sus ingenio
uno y para la totalidad. No se

ese mismo pastor, tocado en lo más íntimo, interpretaría en

Wiederhol. (Hegel)

ante un mundo proveniente de los bosques medievales o del
Wiederhol. (Hegel)

caso de un siglo, sus moradores vuelven a despertar, el bosque

poemas y canciones se desprenden de la naturaleza y revo-

entre los opuestos muestra que, en un sentido más profundo, no es

Pero los poemas de esta clase no pueden enlazar tampoco

en la casa de Peder Madsen¹²⁹ otras veces, en el cielo de repente

rejo de los Reyes Magos, o sigue un son para dormir*, a veces se dice algo con toda seriedad y de inmediato se le vuelve del revés, y si la rima busca conciliar los opuestos con su unidad, tristesimos y lejanos sonos de flauta acompañan a esa rima, y así sucesivamente.

Pero dado que la estructura total no compone una totalidad poética, dado que lo poético es para el poeta la libertad de tenerlo todo en su poder y, para el lector, la libertad de emular los caprichos del poeta (dado que, como decíamos, la estructura total no compone una totalidad poética, los elementos discretos quedan aislados; o, más bien, dado que los elementos discretos representan aspiraciones aisladas, no puede obtenerse ninguna unidad poética. La aspiración poética nunca encuentra reposo, pues lo poético consiste justamente en estar siempre emancipándose mediante una nueva polémica, y así como es difícil para el poeta dar con el ideal, igualmente difícil le resulta dar con la caricatura. Cada golpe poético contiene siempre un plus, la posibilidad de sobrepasarse a sí mismo a través de un retrato aun más ingenioso. La aspiración ideal, por su parte, no tiene ideal alguno, pues cada ideal es a su vez una meta alegórica en la que se encierra un ideal superior, y así hasta el infinito. De ahí que el poeta no se permita nunca ni permita al lector hallar reposo, pues el reposo es precisamente lo opuesto a esta clase de impulso poético. Su único reposo es la eternidad poética en la que contempla el ideal; pero esa eternidad es un absurdo puesto que carece de tiempo, y por eso el ideal resulta ser alegoría al cabo de un instante.

Así como Tietz dispone de una sagacidad igualable cuando se trata de concebir el idealismo, de un admirable virtuosismo para las diversiones ópticas, la inmensa profundidad de su aspiración ideal hace que la imagen que había de aparecer en el firmamento desapareciera instantáneamente en el infinito. Tiene el raro don de hacer que uno mismo se sienta extraño, y las figuras humanas ideales que aparecen a veces pueden realmente causar temor en virtud de su ra-

* Puede compararse con todo lo que he expuesto de Flaubert, p. 462: *Die Luft ist über dem Kopf der Lebenden, die Phantasie aber schaukelt im Raum zu jeder Art der Gefühle. Einmal umher, auch kühnester Seelenherber-*

kunft im begrenzten Geschehen schwebt aus, der nächste Sprung der poetische Schatz zu verliert, sondern abzuwandeln, und dieses gewaltige Delirium verschlingt sich jenseits jeder Möglichkeit,

reza misma, pues suelen asemejarse a curiosos engendros de la naturaleza, y lo que sus fieles y perspicaces ojos infundran no es tanto

Dado que el corazón de toda esta poesía consiste esencialmente en ir aproximándose a la consecución de un estado de ánimo que, de todos modos, no encuentra jamás una expresión que le sea perfectamente adecuada, de manera que esta tensión es propia de la poesía a infinito. Y en suar a lector, por su parte, es un estado de ánimo que es inconmensurable incluso con respecto a los propios sentimientos de esta poesía, es natural que su fuerza resida en lo lírico. Pero este lirismo no debe volverse pesado y dificultoso en función de un contenido sustancial más profundo, sino que debe aiger-

mas y mas, hacerse mas y mas débil hasta extinguirse en la lejana resonancia de un eco agonizante. Lo musical es, en lo lírico, el momento subjetivo. Su desarrollo es totalmente unilateral. En este aspecto todo depende del timbre del verso, de la resonancia por la que cada verso apela y responde al otro, del grado en el que

estas se mueve según un ligero y ágil paso de baile. La rima es el cabalero andante que sale a la aventura, y así como Tieck y todo el romanticismo suelen tomarse el trabajo de hacer que un rostro extranjero nos parezca, de repente, tan conocido que es como si lo hubiésemos visto hace mucho tiempo, en un pasado que se remonta más allá de la conciencia histórica, lo mismo ocurre con la rima cuando, encontrándose de repente con un viejo conocido de tiempos mejores, se queda completamente desconcertada. Harta y aburrida de sus amistades habituales, la rima va en busca de nuevas e interesantes relaciones. El elemento musical termina asíndose por completo, y a veces el romanticismo logra realmente reconstruir un tipo de poesía similar a ese bonito verso de la infancia que todos conocen: *Unter Dornen Dorfs*. Se supone que esas poesías son las más perfectas, pues el estado de ánimo, del que todo depende, tiene

todo contenido sustancial ha sido negado.

Tieck no negó la realidad tan seriamente como Schlegel, pero su extravagancia e impropiedad ideal, que vaga como una nube en el cielo o como una sombra de aquella que pasa presurosa sobre la tierra, es ya una muestra de su extravío. Schlegel halló tranquilidad en el silencio. Tieck halló reposo a veces en una suerte de dedicación de toda la existencia que hizo que todo resultara poéticamente igual.

Solger

Solger fue el que tomó conciencia del estatuto filosófico de la poesía. Su perspectiva se encuentra formulada en las secciones de estética

incluidas en sus *Escritos póstumos*¹². Hegel ha puesto gran aten-

a varias veces mencionada reseña, p. 480¹³, Hegel se pronuncia de este modo: *Wie sie (die Ironie) gewöhnlich vorkommt, ist sie mehr nur als ein Verhinder, welchem kein vollender Spick angeschlossen, in Beziehung auf Solger aber kann sie als ein Princip behandelt werden* («Tal como se presenta habitualmente, la ironía debe considerarse sólo como un ilustre y presuntamente distinguido fantasma; en el caso de Solger, en cambio, cabe considerarla como un principio»). Hegel habla de Solger también en la introducción a la *Estética* (p. 89¹⁴): *Solger war nicht wie die Uebrigen mit oberflächiger Bildung zufrieden sondern sein echt speculatives inneres Bedürfnis drängte ihn in die Tiefe der philosophischen Idee hineinzutreten*. «A diferencia de otros, Solger no se dio por satisfecho con una cultura superficial, sino que, llevado por una necesidad interior auténticamente especulativa, accedió a las profundidades de la idea filosófica», y añade que Solger muere demasiado pronto para alcanzar a partir de allí resultados concretos.

Exponer la perspectiva de Solger es, por cierto, muy difícil, como correctamente observa Heide (p. 392). Solger no explicaba sus procedimientos *in schwerbegrifflicher philosophischer Klarheit* («con una claridad filosófica difícilmente comprensible»). La cuestión, en definitiva, es que Solger está totalmente perdido en lo negati-

inquietante, no porque tema perder la vida, sino porque me preocupa lo enormemente difícil que me resultará dar al lector alguna noticia fehaciente acerca del lugar a que he ido o parir o en el que me encuentro en cada momento particular. Puesto que lo negativo, que prima se hace visible si no es en virtud de lo positivo, es en este caso lo preponderante y carece de toda productividad, todo nos resulta confuso, todo vuelve a desaparecer en el instante mismo en el que confiábamos en la posibilidad de obtener una determinación a partir de la cual orientarnos, pues lo que de lejos parecía positivo visto más de cerca, resulta ser una nueva negación. Por eso es posible considerar que Solger, aun cuando tuvo su importancia en la

¹² Heidegger, *Die Kunst der Sprache*, p. 101.

¹³ K. W. F. Solger, *Vorlesungen über Ästhetik*, ed. de K. W. F. Hegel, Leipzig, 1824.

¹⁴ Solger, *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, ed. de Ludwig Tieck y Friedrich Schlegel, Leipzig, 1826.

evolución, fue más bien la *exigencia* exigida por el sistema de Hegel. Esto permitiría explicar también la predilección que Hegel muestra por Solger que es el caballero metafísico de lo negativo. Solger no entra en colisión con la realidad en el sentido en que lo hicieron los otros ironistas, pues su ironía no se configuró por oposición a la realidad*. Su ironía es ironía contemplativa. Solger ve la nulidad de toda. La ironía es un órgano, un sentido para lo negativo.

El empeño de Solger cae por entero dentro del ámbito de la ciencia. Pero esto constituye ya una enorme dificultad, puesto que en ninguna parte ha hecho una exposición coherente, progresiva y estrictamente científica, sino que se vale de meros *exabruptos aforísticos*, ya sea para hacernos entrar en consideraciones puramente metafísicas como en indagaciones histórico-filosóficas, estéticas, éticas, etc., exabruptos que amén a entero reino de la ciencia. A esto se agrega que su uso del lenguaje suele ser más poético que filosófico (como cuando dice que Dios, al revelarse, se sacrifica, ya sé

que el uso de esta expresión podría ser análogo al que, en sentido metafísico, los estudiosos actuales hacen de la expresión según la cual Dios se reconcilia con el mundo; pero este uso es ya una extrapolación conceptual respecto de la terminología cristiana, y semejante abuso no es pretexto alguno para justificar la actitud de Solger respecto de un concepto que es más concreto todavía, un uso del lenguaje que no siempre da al lector una idea clara respecto de la dirección en la que se mueve. Se usan a menudo expresiones tales como «negar», «aniquilar», «superar», pero el lector debe conocer la ley del movimiento a fin de orientarse verdaderamente. La negación tiene, en efecto, una *doble función* unificar, por una parte, lo finito, y finitizar, por otra, lo infinito. Pero si no se sabe en qué corriente se está o, más bien, si se está tan pronto en una corriente como en la otra, todo se confunde. Hay que ponerse de acuerdo, además, respecto de la significación de aquello de lo que se dice que debe negarse, pues de otro modo la negación (como la cruza en aquél famoso verso¹⁰⁰) cae en el lugar equivocado. Así, cuando se dice que la realidad debe ser aniquilada, que debe ser negada, es preciso saber qué se entiende por realidad, pues en algún sentido la

realidad misma surgió en virtud de una negación. Pero esto no sucede, y por eso se puede negar a muerte en la confusión de decir que el hombre es lo *Nichtige** (lo nulo) ya en este caso hay que andar con cuidado y ponerse de acuerdo respecto de en qué sentido el hombre es lo *Nichtige*, y si no hay a go de positivo y válido en este *Nichtige*, y que lo *Nichtige* debe ser aniquilado (aquí, nuevamente habría que dar una breve conferencia respecto de si el hombre mismo puede aniquilar lo que en él hay de *Nichtige*, con lo cual, en otro sentido, el mismo no es lo *Nichtige*, y que, aun así, lo *Nichtige* es lo que hay de él vino en nosotros mismos (cf. *Escritos póstumos*, Primera Parte, p. 511).

Solger quiere establecer la identidad absoluta de lo finito y lo infinito, derribar la pared mecánica que en tantos aspectos los separa. Por eso se esfuerza por alcanzar el conocimiento absoluto y desprovisto de supuestos; su aspiración, por tanto, es especulativa. Se dice en sus *Escritos póstumos*, primer volumen, p. 507: *Das ist doch wohl gewiß, daß sich seine Wissenschaft [...], von allen übrigen dadurch wesentlich unterscheidet, daß sie allumfassend ist* (sic) *undere hat etwas Vorausgesetztes, Gegebenes, strebt nach bestimmter Form der Erkenntnis, wie die Mathematik, oder einen bestimmten Stoff, wie Geschichte, Naturkunde und dergl. Sie allein muß sich selbst schaffen* [«Es es bien sabido que su ciencia (a la filosofía) difiere esencialmente de todas las demás por el hecho de ser omnicompreensiva. Todas las demás tienen algún presupuesto, algo dado, ya sea una determinada forma de conocer, como la matemática, o una determinada materia, como la historia, la ciencia natural, etc. Es la única que debe crearse a sí misma»]. Su ironía contemplativa considera lo finito como lo *Nichtige*, como aquel lo que debe ser superado** Pero, por otra parte, lo infinito también debe ser negado, no debe subyuirle en un transmundano *An sich* (en sí). Así es como se instaura la verdadera realidad. Cf. *Escritos póstumos*, primer volumen, p. 600: *Aber das Endliche, die gemeine Tatsache, ist eben so wenig die wahre Wirklichkeit wie das Unendliche, die Beziehung auf Begriffe und wechselnde Gegensätze, das Ewige ist. Die wahre Wirklichkeit ist ein Moment der Anschauung, in welchem Endliches und Unendliches, die unser gemeiner Verstand nur in Beziehung auf einander erkennt, völlig*

* De allí a totalmente correcta observación de Solger en sus escritos póstumos, Segunda Parte: *Aber in dem man diese finite mit unendlicher Hinsicht nicht selbst Affekt, aus dem*

como deprimen de todo lo que interesa exterior y seriamente al hombre, del cual disparejo de su naturaleza. De ninguna manera, pues en ese caso sería una bruma ordinaria que, en lugar de elevarse por encima de lo finito y de lo infinito, caería en el mismo nivel de finitud y de infinitud (en plural abstracto).

* He mencionado el término alemán porque que el traductor ha utilizado según el mismo

ambos la versión de Solger de un permanente momento (momentum) de Solger

Veremos en seguida la diferencia esencial entre la línea de Solger y la anteriormente descrita. La línea de Solger es una especie de renacimiento contemplativo, y por lo tanto se preocupa por elevarse en su nivel al sujeto que se ama. Toda finitud debe ser negada, incluso el sujeto mismo.

aufgehoben werden, indem sich dann Gott oder das Ewige offenbart. «Pero lo finito, el común estado de cosas, no es la realidad verdadera, tanto como lo infinito, la referencia a conceptos y a oposiciones camufladas, no es el eterno. La realidad verdadera es un momento de la intuición en la que lo finito y lo infinito, que nuestro entendimiento común no conoce sino en su mutua interrelación, son completamente superados, revelándose en esto Dios o lo eterno». Tenemos aquí, por tanto, la idea en la forma extrema del comienzo absoluto, la idea en tanto que negatividad infinita y absoluta. Claro que, para negar a ser algo, lo negativo debe volver a bo-

concretización. Lo negativo es la inquietud del pensar, pero esta inquietud debe mostrarse, debe hacerse visible, su impulso debe mostrarse como el impulso conductor de la obra, y su dolor como el dolor de dar a luz. Si esto no sucede, lo único que tenemos es la irreal realidad de la contemplación, del recogimiento, del panteísmo. Tanto si establece que el recogimiento es un mero momento como si se admite que la vida entera es recogimiento, la realidad verdadera no se hace presente. Si es un mero momento, el único que queda por hacer es volver a provocarlo en el instante; si ha de cubrir la vida entera, la realidad no llega verdaderamente a producirse. Es inútil, por tanto, que Solger aclare que no hay que pensar la idea a la manera de Platón, en un sitio celestial o supracelstial; es inútil que garantice que la virtud no desaparecerá en tanto que mero *modus*, como sucede en Spinoza; es inútil que evite que la idea se transforme, como en Fichte, en un eterno devenir; como también es inútil que desapruebe el intento de Schelling por mostrar que el ser perfecto está en la existencia¹¹. Todos esos no son más que estudios preliminares. Solger se sitúa en el comienzo; pero ese comienzo es totalmente abstracto, y lo que importa es que el dualismo de la existencia se muera en su verdad. Pero esto nunca ocurre. Por el contrario, es evidente que Solger no consigue derribar nunca alguna de las ideas. No consigue que lo infinito se concrete. Considera lo finito como lo *Nichtige*, como lo pasajero, como el *maltriste All* (la nada total). Por eso las determinaciones morales no tienen ninguna validez; la finitud, y con ella sus aspiraciones morales e inmorales, se pierden en la contemplación metafísica que la ve como nada. Cf. sus *Escritos póstumos*, Primer volumen, p. 117.

erschernung, eine gemeine Existenz haben, die an sich weder gut noch böse, weder Etwas noch Nichts ist, sondern eben bloß der Schatten, den das Wesen in seinem getrennten Daseyn auf sich selbst wirft, und auf welchen wir uns auf einen Rauch, das Bild des Guten und des Bösen hinwerfen können. Alle unsere bloß mensch-

*chen Tugenden sind ein solches reflectirtes Bild des Guten, und wehe dem, der sich auf sie verläßt! Alle unsere bloß moralischen Laster sind ein solcher Widerschein des Bösen, und wehe dem, der darüber verzweifelt und sie für etwas hält, das wirklich und wahrhaft ist, und nicht an dem glaubt, vor dem sie nichts sind und der sie allein in uns haben kann!** «El hecho de que podamos ser malos se debe a que tenemos una apariencia, una existencia común que es

mera sombra que la esencia arroja sobre sí misma en su existencia separada, y sobre la cual nosotros ponemos proyectar, como sobre una neblina, la imagen del bien y del mal. Todas nuestras virtudes puramente morales son una imagen refleja del bien, y ay de aquellos que se fió de ellas! Todos nuestros vicios puramente morales son un reflejo del mal, y ay de aquellos que desconfíen por ellos y

nada son, y que es el único que puede suprimirlos en noso-

bien es cierto que las virtudes morales no tienen ningún valor en sí y para sí, sino sólo en la humildad de dejar que Dios las suscite en nosotros, y que los vicios del hombre sólo son suprimidos por Dios y no por propio poder, eso no significa que uno deba pervertirse de manera metafísica pasando por alio, en el primer caso, el empujamiento¹² que asiste a la divinidad y, en el segundo, el arrepentimiento, que no dice que Dios se vaya¹³. Es cierto que, de este modo, lo finito es lo *Nichtige*, pero en ello hay cierta fuerza.

Así, pues, la aspiración científica señalada en todo esto no se cumple, y lo que tenemos es un *pandora* de tipo panteísta más bien que un dar cuenta de la absoluta identidad abstracta en sí de lo finito y lo infinito. El panteísmo puede presentarse de dos maneras: o bien pongo el acento en el hombre, o bien en Dios; o bien el planteamiento es antropocéntrico, o bien es teocéntrico. Si hago que la especie humana produzca a Dios, no hay ningún combate entre Dios y el hombre; si hago que el hombre desaparezca en Dios, no hay tampoco combate alguno. Eso último es obviamente lo que ha hecho Solger. Es cierto que no quiere que se piense a Dios como sustancia, a la manera de Spinoza, pero esto se debe a que no quiere perder la identidad de lo divino y lo humano propia del recogimiento.

Pero estas indagaciones metafísicas no nos llevamos a término por eso nos dirigiremos a otro tipo de observaciones que se pueden más bien a un campo dogmático-especulativo. Solger utiliza con negligencia ideas tan concretas como «Dios», «sacrificarse», «entregarse por amor», etc. Nos encontramos con una permanente

nada, la de su reconciliación, etc. Este aspecto ha sido tratado ex-

erupulosamente por Hegel, en algunas citas de Solger. La mayor parte de estos guños metafísicos se encuentra particularmente en el primer volumen de sus *Escritos póstumos* en dos cartas, una dirigida a Tieck y la otra a Achen. *Essays posthumes*, primera Parte, p. 603: *Indem Gott in unserer Endlichkeit existiert oder sich offenbart, opfert er sich selbst auf und vernichtet sich in uns denn wir sind Nichts*. «En tanto que Dios existe o se revela en nuestra finitud, se sacrifica y se aniquila a sí mismo en nosotros: pues no somos nada». En la misma parte, p. 311, se observa: *Nicht unsere relative Schwäche macht unsere Unvollkommenheit, nicht unser eigenes wesentliches Seyn unsere Wahrheit aus. Wir sind deshalb wichtige Erscheinungen, weil Gott in uns selbst Existenz angenommen und sich dadurch von sich selbst geschieden hat. Und ist dieses nicht die höchste Liebe, daß er sich selbst in das Nichts hegehrt, damit wir seyn möchten, und daß er sich sogar selbst geopfert und sein Nichts vernichtet, seinen Tod gründet hat, damit wir nicht ein bloßes Nichts bleiben, sondern zu ihm zurückkehren und in ihm seyn möchten? Das Nichtige in uns ist selbst das Gütliche, insofern wir es nämlich als das Nichtige und uns selbst als dieses erkennen. In diesem Sinne ist es auch das Gute, und wir können vor Gott nur wahrhaft gut seyn durch Selbstopferung* («No es nuestra relativa debilidad la que constituye nuestra imperfección, ni nuestro propio ser esencia el que constituye nuestra verdad. Somos vanas aparencias porque Dios mismo ha cobrado existencia en nosotros y, de este modo, se ha separado de sí mismo. ¿Y no es éste el amor supremo, que se haya entregado él mismo a la nada para que nosotros pudiéramos ser, y que se haya aniquilado su nada y matado su muerte para que nosotros no siguiéramos siendo una mera nada, sino que pudiéramos volvernos hacia él y ser en él? La *Nichtige* en nosotros es lo divino mismo, en la medida en que lo reconocemos como lo *Nichtige* y nos reconocemos nosotros mismos en ello. En este sentido es también lo bueno, y sólo ante Dios podemos en verdad ser buenos sacrificándonos nosotros mismos»). Hegel explica

energía especulativa, mas que conmoviéndose nos desorienta, y, puesto

claro si las negaciones tienen la entonación correcta. Cuando se dice: *indem Gott in unserer Endlichkeit existiert oder sich offenbart* («en tanto que Dios existe o se revela en nuestra finitud»), debet

saber primero en qué sentido Dios existe en la finitud, nos fai ta el concepto de creación. Podría parecer que la creación aparece expresada cuando se dice, a continuación, que Dios se sacrifica al existir en lo finito. Sin embargo, si eso es el sentido, la expresión no es exacta, pues entonces debería decirse en tanto que Dios se sacrifica crea. El hecho de que el predicado correspondiente sea que Dios se aniquila a sí mismo parece confirmar esto. Pues si bien es

uno o sí mismo, hay que notar que se trata de una negación tie-

nes «Dios se sacrifica» y «se aniquila a sí mismo» pueden también hacer pensar en la reconciliación. Así lo confirma la indicación posterior «no somos nada», pues si bien de esta manera lo finito está puesto, lo está en su finitud, en su nada, y es esta nulidad la que debe ser negada, con lo cual la negación infinitiza lo finito. Si se trata de aclarar en qué sentido el hombre es nada, sin embargo, nos faltan las determinaciones intermedias, determinaciones intermedias lo subcientemente amplias como para abarcar la significación del pecado. Tenemos, por tanto, una interpretación especulativa que

rud, ni a la pecaminosidad. Una oscuridad especulativa arrojada

su carta a Tieck. Así nos enteramos de que *hierbei wichtige Erscheinungen sind weil Gott in uns selbst Existenz angenommen und sich dadurch von sich selbst geschieden hat* («somos vanas aparencias porque Dios mismo ha cobrado existencia en nosotros, y de este modo se ha separado de sí mismo»). En este caso hay una obvia alusión al concepto de creación. Sin embargo, para no mencionar que «con las determinaciones intermedias capaces de retener el acto de la creación, ni siquiera el pensamiento panteísta se expresa aquí con exactitud, pues no puede decirse propiamente que somos *nichtige Erscheinungen* [vanas aparencias] porque Dios ha cobrado existencia en nosotros de acuerdo a la perspectiva y a terminología de Solger, debería decirse más bien que la nulidad de

nos, y que Dios no está separado de sí mismo al cobrar existencia

en sí mismo, y la nulidad es suprimida. Cuando luego se dice: *Und ist dieses nicht die höchste Liebe, daß er sich selbst in das Nichts hegehrt, damit wir seyn möchten?* («¿y no es éste el amor supremo, que él (Dios) se haya entregado a la nada para que nosotros pudiéramos ser?»), la creación y la reconciliación vuelven a confundirse y a enredarse la una con la otra. Dios, en efecto, no se ha entregado a la nada para que nosotros pudiéramos ser; pues si bien es cierto

que no somos nada, Dios se ha entregado a la nada para que pudiéramos dejar de ser nada. Si Solger quiere ver en esto el amor de Dios, también en este caso faltan las determinaciones intermedias, pues el concepto de creación debe siempre estar cuido para que el amor de Dios no resulte ser amor de sí mismo. Solger utiliza luego expresiones aun más concretas, diciendo que Dios se ha sacrificado y aniquilado su nada y marcado su muerte. Pues bien, esto hace pensar en la reconciliación, en la negación de la finitud, en el retorno a Dios y en Dios. Pero puesto que antes se ha dicho que Dios se aniquila a sí mismo al existir en nuestra finitud, obtenemos la misma expresión para la creación y para la reconciliación. No parece fácil entender, además, qué quiere decir que Dios se sacrifica tan pronto como se lo declara diciendo que «aniquila su nada». Pero la confusión resulta aun mayor cuando nos enteramos de que lo *Nichtige* es en nosotros lo divino; somos lo *Nichtige*, de hecho, pero ¿cómo puede lo *Nichtige* en nosotros (con lo cual parece indicarse que hay en nosotros alguna otra cosa que no es lo *Nichtige*) ser lo divino? Finalmente se señala que nosotros mismos podemos conocer lo *Nichtige* en nosotros. Si con esto quiere decirse que nosotros mismos podemos negarlo mediante ese conocimiento, es obvio que tenemos aquí un concepto pelagiano de la reconciliación.^{2,3}

Aquello que Solger parece entrever en todo este análisis es la negación de la negación que contiene en sí la verdadera afirmación. Pero puesto que el razonamiento no ha alcanzado su pleno desarrollo, la primera negación enlaza erróneamente con la segunda y no se obtiene como resultado la verdadera afirmación. Hegel percibió esto con total claridad, y por eso observa de manera explícita (p. 470)⁴ «*das uns Mal sind wir darin als das Nichts (uns das Böse ist) vorausgesetzt, dann ist auch wieder von Gott der harte, als trübe Ausdruck gebraucht, daß er sich vernichtet, also er es sey, der sich als das Nichts setzt, und zwar, damit wir seyen, und darauf heißt uns Nichtige in uns selbst das Göttliche, insofern wir es nämlich als das Nichtige erkennen*» [«en un caso se presupone que nosotros somos la nada (que es el mal); luego vuelve a usarse también respecto de Dios la severa y abstracta expresión según la cual él se aniquila, que es el, entonces, el que se pone como la nada justamente para que nosotros seamos, y a continuación se dice que lo *Nichtige* es en nosotros mismo lo divino, esto es, en la medida en que nos reconocemos como lo *Nichtige*»].

Si tuviese que dar al lector una idea acerca de la perspectiva de Solger tan fiel como fuese posible en atención a su concepto favorito de la ironía, diría que, en definitiva, Solger transforma la existencia de Dios en ironía: Dios no cesa de verse en la nada, se retrace, vuelve a verse y así sucesivamente, divino pasatiempo que,

como toda ironía, plantea las más terribles contradicciones. La ironía participa de la monstruosa oscilación propia de ese doble movimiento (a la vez centrífugo y centrípeto), y a la vez, en el momento de la separación, el hombre es la sombra de lo divino que dibuja sobre esa existencia de sombras sus virtudes y vicios morales, que sólo aparecen como nubes para aquél que abre sus ojos a la luz. Y dado que toda la ironía es nada, aquél a quien la ironía se permite advertirlo se pone al servicio de la divinidad. No puedo seguir adelante con esto, ya que Solger no aclara en modo alguno cuál es la realidad que a ironía da a lo ficto. Es cierto que, en algunos pasajes, Solger habla de una música que es madre de la ironía cuando mira la realidad, e huye del entusiasmo y de la inspiración cuando mira al mundo eterno, como así también de una inmediata presencia de lo divino que se hace patente justamente en la desaparición de nuestra realidad⁵; pero también aquí, *faltan las determinaciones intermedias* requeridas para que pueda tratarse a partir de allí una perspectiva de comunión.

Veremos ahora cómo aplicó Solger su posición en el ámbito de la estética. En este segundo fue de gran ayuda para los románticos y

hasta llegó a ser el portavoz filosófico del romanticismo y de la ironía romántica. Volvemos a encontrarnos aquí con la perspectiva de fondo según la cual lo finito es una nada, algo que debe sucumbir en tanto que realidad ilegítima para la que la verdadera realidad salga a la luz. Lo que hay de cierto en esto ha sido oportunamente cuestionado; pero también he intentado mostrar sus carencias. En efecto, no sabemos cuál es la realidad que debe ser aniquilada, si es la realidad ilegítima (Solger respondería a esto de manera afirmativa, pero habría que saber además qué entendía por realidad ilegítima, pues de otro modo su respuesta afirmativa resultaría ser tautológica), es decir, si hay que negar el egoísmo de los momentos discretos para que salga a la luz la realidad verdadera, la realidad del espíritu, no como un más allá sino como algo presente; o bien si

Pues bien, Solger parece querer encontrar en el arte y en la poesía la realidad superior que sale a la luz en virtud de la negación de la realidad finita. Pero entonces nos topamos con una nueva dificultad; en efecto, dado que la poesía que Solger reconoce tan a menudo como superior en su correspondencia con Tieck, a saber, la romántica, no es capaz de hacer que la negación se dé por satisfecha

aquella realidad superior, ya que su aspiración esencial es la de tomar conciencia de la imperfección de la realidad dada, mientras que la realidad superior sólo puede ser divisada en la infinita aproximación del presentimiento, parece darse la necesidad de adoptar, a su vez, una actitud tónica frente a cada composición

poética particular, puesto que cada producto particular es meramente aproximativo. En este sentido es evidente que *aquella realidad superior* que ha de salir a la luz en la poesía no está, *sin embargo, en la poesía*, sino que deviene permanentemente. Que no se me malentenda en este punto: no es que piense que el devenir no es un momento necesario dentro de la realidad del espíritu, pero mientras que la realidad verdadera deviene lo que es, la realidad del romanticismo sólo *deviene*. Así, a fe es un combate aun cuando es una victoria sobre el mundo, y sólo ha vencido al mundo cuando ha combado, pese a que ya había vencido al mundo antes de haber combado¹¹⁶. De esta manera la fe deviene lo que es, no es un combate perpetuo, sino una victoria que combate. En la fe, por tanto, aquella realidad superior del espíritu es no sólo deviente sino presente, si bien deviene al mismo tiempo.

Solger había a menudo de la ironía en sus secciones de estética particularmente en la sección que trata *von dem Organismus des künstlerischen Geistes* (sobre el organismo del espíritu artístico). La ironía y el entusiasmo son presentados como los dos factores necesarios de la producción artística, los dos requisitos del artista¹¹⁷. Ya explicaremos mejor cómo hay que entender esto; por ahora me basta con observar que toda esta argumentación corresponde en realidad a una posición enteramente diferente, a menos que se pre-

de arte, y que el entusiasmo caracteriza el estado de ánimo que consiste en presentir lo superior.

Consideraremos más de cerca, en cambio, algunas declaraciones que aparecen en la recepción de las lecciones de A. W. Schlegel contenida en el segundo volumen de sus *Escritos póstumos*. De hecho, en algunos pasajes Solger habla de la ironía en el sentido de que ésta es el *poder limitativo* que enseña al hombre a ajustarse a la realidad, que le enseña a buscar su verdad en la limitación. Se queja de que la ironía haya enseñado al hombre a situarse por encima de todo (p. 514), y luego añade: *die wahre Ironie geht von dem Gesichtspunkte aus, daß der Mensch, so lange er in dieser gegenwärtigen Welt lebt, seine Bestimmung auch im höchsten Sinne der Werts, nur in dieser Welt erfüllen kann. Jenes Streben nach dem Unendlichen führt ihn auch gar nicht wirklich, wie der Verfasser meint, über dieses Leben hinaus, sondern nur in das Unbestimmte und Leere, indem es so, wie er selbst gesteht, bios durch das Gefühl der irdischen Schranken erregt wird, auf die wir doch am für allemal angewiesen sind. Alles, womit wir rein über endliche Zwecke hinausgehen glauben, ist eitel und leere Einbildung* «la verdadera ironía parte del punto de vista según el cual el hombre mientras y va en este mundo presente, debe cumplir su destino, incluyéndolo en el

sentido más elevado del término, sólo en este mundo. La aspiración hacia lo infinito no lo conduce realmente, como piensa el autor, más allá de esta vida, sino sólo a lo vacío e indeterminado, pues aquello que la provoca, como el mismo admite, no es sino la sensación de las barreras terrestres que nos han sido asignadas de una vez y para siempre. Todo aquello que, según creemos, nos permitiría ascender más allá de los fines finitos es vano y vacío pre-

volver más adelante, podría creerse que quien lo dijo fue Goethe y no Solger, y en caso cualquiera me dará la razón. El tono de las palabras subsiguientes tiene ya algo de inquietante, cuando se dictamina que lo superior *sucumbe tan insignificante como lo inferior* — su existencia finita, y no es fácil armonizar esto con el optimismo anterior según el cual el hombre puede, asistiendo, cumplir su destino limitándose, a menos que se suponga que el destino humano consiste en sucumbir; claro que ese destino parece poder alcanzarlo también aquí que se evapora en una infinita vacuidad, y hasta parecería que es éste quien mejor asiste a la divinidad, mientras que el otro parece ponerle obstáculos en el camino.

También aquí nos encontramos con que Solger plantea a menudo la perspectiva según la cual la realidad *debe ser* así, *así, por ejemplo, en la p. 502: das Irdische muß als solches vertrieben werden, wenn wir erkennen sollen, wie das Ewige und Wesentliche darin gegenwärtig ist* [«lo terrestre es cuanto tal debe consumirse para que podamos reconocer en él la presencia de lo eterno y de lo esencial»]. Veremos ahora hasta qué punto Solger consigue hacer que la realidad superior se revele verdaderamente en el arte y en la poesía, hasta qué punto el verdadero reposo está, de acuerdo con la concepción de Solger, en el mundo de la poesía. Citaremos un pasaje en el que habla de nuestra relación con la poesía, p. 52: *Prüfen wir uns endlich recht genau über das, was wir bei noblen tragischen oder komischen Meisterwerken empfinden, so merket man wohl ein, daß in beiden noch außer der dramatischen Form ein inneres Gemeinsames ist. Der ganze Widerstreit zwischen dem Unvollkommenen im Menschen und seiner höheren Bestimmung führt an, uns als etwas Nichtiges zu erheben, woraus anderes zu warten scheint als dieser Zwiespalt allein. Wir sehen die Helden irren werden an dem Edelsten und Schönsten in ihren Gesinnungen und Gefühlen, nicht bios in Rücksicht des Erfolgs, sondern auch ihrer Quelle und ihres Werthes, so wir erheben uns an den Untergang des Besten selbst und nicht bloß, indem wir uns darauf in einer unendlichen Hoffnung flüchten. Und wiederum erfreut uns in der Komödie dieselbe Nichtigkeit der menschlichen Dinge, indem wir uns vorfinden wie das, worauf wir ein-für allemal angewiesen*

sind... Jene Stimmung aber, worin die Widersprüche sich vernichten und doch eben dadurch das Wesentliche für uns enthalten werden zur Ironie, oder im Komischen auch wohl Laune mit Humor. Si exanimamos debidamente la impresión que nos causan las auténticas obras de arte trágicas o cómicas, resulta evidente que, más allá de la forma dramática, hay algo común a ambas. El total conflicto entre la imperfección del hombre y su destino superior comienza a aparecerse nos como algo *Nichtige* que da a entender algo más que una mera discrepancia. Nos encontramos con héroes que dejan de confiar en lo más noble y en lo más bello de sus sentimientos y sus vicisitudes, tanto en lo que hace a sus consecuencias como en lo que hace a sus orígenes y a su valor, y si la caída de lo más ex-

esperanza infinita. En la comedia volvemos a gozar de la misma mi-

que se nos ha asignado de una vez y para siempre... Pero aquel estado de ánimo en el que las contradicciones son negadas y, aún así,

que se consuela para nosotros, es lo que llamamos ironía, o bien, en el orden de lo cómico, *ironía* y *humor*. Vemos aquí, una vez más, en qué medida la negación que angustia la realidad se da por satisfecha con una realidad superior. La caída de lo más excelente nos eleva, pero esa elevación es de una naturaleza marcadamente negativa, es la *elevación de la ironía*, cuya configuración es aquí semejante a la del cielo divino, que no es meramente sentir dolor por lo grande y lo prominente sino también por lo humilde e insignificante y, sobre todo, por lo finito. La caída de lo grande es lo trágico, pero la poesía nos reconcilia con esa tragedia al mostrarnos que la verdad triunfa. Eso es lo reconfortante y edificante. Así, no es que la caída de lo grande nos eleve, sino que nos reconciliamos con su caída porque la verdad triunfa, y ese

no nos eleva. Pero si la caída del héroe es, en la tragedia, lo único que vea y lo que me eleva es lo único de lo que toma conciencia a través de la tragedia es la nulidad de las cosas humanas, si la tragedia me gratifica de la misma manera en que lo hace la comedia, mostrándonos precisamente la nulidad de lo grande tanto como la comedia me muestra la de lo humilde, entonces la *realidad superior* no se ha hecho presente. El autor no parece siquiera estar dispuesto a permitir que se restablezca el estado de ánimo capaz de presentar la realidad superior, pues dice que la caída de lo más excelente nos eleva, y no solo porque huyamos de ella en pos de una esperanza infinita. Pues el plus que puede resultar de esa migración hacia una esperanza infinita no es ni más ni menos que la felicidad subyacente al hecho de que todo se desmorona, la desolación y el vacío en los que la caída, seguramente, es inmensa.

En suma, lo desarrollado en relación con Solger nos permite apreciar que su posición fue, de acuerdo con su propia caracterización, ironía, solo que su ironía fue de naturaleza *expendativa*. La negatividad absoluta e infinita es en él un momento especular que cuenta con la negación de la negación, pero sus ojos están cubiertos por un velo que le impide ver la afirmación. Sabemos que murió joven. No sé si habría conseguido llevar a término el pensamiento especulativo que con tanta energía supo captar, o si su energía no se agotó más bien en hacer valer la negación; me inclino a pensar, sin embargo, que Solger fue una víctima reclamada por el sistema *puerum* de Hegel.

LA IRONÍA COMO MOMENTO DOMINANTE LA VERDAD DE LA IRONÍA

En lo precedente se ha recordado ya que Solger, en sus regiones de exégesis, hace de la ironía la condición de toda producción artística. Pero cuando en este contexto decimos que el poeta debe relacionarse de manera irónica con su poesía, esto no quiere decir lo mismo que quería decir antes. Muchas veces se ha asociado a Shakespeare como el gran maestro de la ironía, y no cabe duda alguna de que esto es cierto. Shakespeare, sin embargo, jamás permite que el contenido sustancial se desvanezca en un sublimado cada vez más volátil, y si su lírica culmina a menudo en locura, en esa locura hay, a

relación de manera irónica con su poesía, es justamente para per-

en todas partes homologa cada rasgo particular para que no haya demasiado ni demasiado poco, para que todo reciba el trato justo, para que pueda establecerse un verdadero equilibrio en las micro-cósmicas circunstancias del poema hacia el que gravita el poeta mismo. Cuantos mayores son los contrastes en juego, tanto más ironía se requiere para controlar y dominar los espíritus en su perturbación. Cuanta más ironía hay, tanto más libre y poéticamente flota el poeta por encima de su poesía. No es que la ironía,

es omnipresente en él, de manera que la ironía que se ve en él r-

mucho tiempo libera al poeta. Claro que, para que esto suceda, el poeta mismo debe dominar la ironía. Pero esto no implica en modo alguno que un poeta que ha logrado dominar la ironía en el momento de la producción pueda siempre dominarla en la realidad a la que pertenece. Por lo general suele decirse que la vida personal

del poeta no le incumbe a nadie. Esto es totalmente cierto; pero en el contexto del presente análisis es oportuno que recordemos la dis-
relación que puede llegar a darse en este sentido.

A esto se suma que dicho desrelación cobra cada vez mayor im-
portancia en la medida en que el poeta no permanece en la posición
inmediata de la genialidad. A medida que se aleja de esta, tanto
más necesita el poeta poseer una perspectiva de conjunto respecto
del mundo y dominar así la ironía en su existencia individual, tanto
más necesita ser, hasta cierto punto, un filósofo. Cuando este es el
caso, la composición poética particular no está en una relación mé-
namente externa con el poeta, sino que éste considera el poema par-
ticular como un momento de su propia evolución. Lo que hizo que
Goethe tuviera una existencia tan plena como poeta fue el hecho de
haber puesto su existencia de poeta en consonancia con su rea-
lidad³⁰. Para esto también se requiere ironía, por cierto, pero nace-
mos que se trata de una ironía dominada. Para el romántico, o bien
la composición poética particular es una criatura mimada que no
enajena por completo, ni que él mismo entienda cómo hizo para
engendrarla, o bien es un objeto de disgusto. Claro que las dos co-
sas son falsas; lo cierto es que la composición particular es un mo-
mento. En Goethe, la ironía es sentido estricto en un momento an-
te, en espíritu o servicio del poeta. Por un lado, el poema
particular se remata en función de la ironía; por el otro, la poesía
particular aparece como momento, y de ese modo toda la existen-
cia del poeta se remata en función de la ironía. El profesor Heiberg
adopta la misma posición como poeta; en tanto que cada uno de
sus parlamentos podría casi tomarse como un ejemplo de la inférna
economía irónica de la pieza, todas sus piezas evidencian el cons-
ciente esfuerzo de acordar a cada uno su sitio en el conjunto³¹. En
este caso, por tanto, la ironía es dominada, reducida a momentos; la
esencia no es algo diferente del fenómeno, ni el fenómeno algo dife-
rente de la esencia; la posibilidad no es tan remulgada como para no
querer meterse en realidad alguna, sino que la realidad es la po-
lidad. Ésta es la perspectiva que Goethe siempre reconoció como la
suya, tanto en la lucha como en la victoria, la perspectiva que pre-
clamó incesantemente y con tanta energía.

Pero lo que vale para la existencia del poeta vale también, ha-
ta cierto punto, para la vida de cada individuo particular. Lo que
hace que el poeta viva de manera poética, en efecto, no es el hecho
de crear una obra poética, pues, de no poseer una relación íntima y
consciente con ella, su vida carecería de la intensidad interior que es
condición absoluta para vivir de manera poética (así vemos tam-
bien que la poesía encuentra a menudo su espacio entre los in-
dus desafortunados, y que la dolorosa aniquilación del poeta es

condición de la producción poética), sino que sólo vive de
poética cuando el mismo está orientado y situado en relación con

con la realidad a la que pertenece. Claro que, entonces, cualquier

con y la divina fortuna de lograr que lo poéticamente vivido se
configure de manera poética sigue siendo, naturalmente, a envi-
diada grata concedida a los elegidos.

Que de este modo la ironía haya sido dominada, que se haya in-
terumpido la salvaje infinitud de su devorador avance, no implica
de ninguna manera que pierda su significación o que se renuncie a
ella por completo. Por el contrario, sólo cuando el individuo está co-
rrectamente situado, y eso es lo que pone límite a la ironía, sólo en-
tonces la ironía cobra su legítima significación, su verdadera vigen-

En nuestros días se habla a menudo de la importancia de la duda
para la ciencia³², pero aquello que la duda es para la ciencia, la
ironía lo es para la vida personal. Así como los hombres de ciencia
afirman que la ciencia verdadera no es posible sin la duda, así tam-
bien y con el mismo derecho podríamos afirmar que la vida genuina-
mente humana no es posible sin la ironía. Solo cuando se la domina,
por tanto, la ironía emprende el movimiento opuesto a aquel en el
que se manifiesta la vida de la ironía no dominada. La ironía finita,
limitada, restringe, y de esa manera proporciona verdad, realidad,
contenido: la ironía disciplina y armoniza, y de esa manera propor-
ciona solidez y consistencia. La ironía es un celador temido solo por
aquel que no lo conoce, pero amado por aquel que lo conoce. Aquel
que no entiende nada de ironía, aquel que no tiene oídos para sus su-
surros, carece *eo ipso* (por eso mismo) de lo que podríamos llamar el
comienzo absoluto de la vida personal: carece de aquello que es a ve-
ces imprescindible para la vida personal, carece de ese baño renova-
dor y rejuvenecedor, de ese bautismo purificador de la ironía que re-
dime al alma de su vida en lo finito, por más que esa vida sea intensa
y vigorosa; no sabe cuán refrescante y reconfortante es, cuando el
aire se torna demasiado opresivo, desvestirse y mojarse a mar de la
sona, no para permanecer en él, naturalmente, sino para volver a
vestirse caliente, ligero y salvaje.

Cuando a veces oímos que alguien se da a volar hablando de la
ironía y de la aspiración infinita que la pone en marcha, es muy po-
sible que le demos la razón, alguien así, sin embargo, no está por
encima sino por debajo de la ironía tan pronto como desconoce la
infinitud que la mueve. Así ocurre siempre que se pasa por alto la
dialéctica de la vida. Se requiere coraje para no ceder a los sagaces
o complacidos consejos de la desesperación cuando esta propone

implora que cualquier desesperanza, a mentado y nutrido por su propia autocomplacencia, tenga más coraje que aquel que cede a la desesperación. Se requiere coraje para no dejarse fascinar por la pena, para no dejar que ésta lo enseñe a uno a transformar toda alegría en tristeza, todo anhelo en nostalgia, toda esperanza en recuerdo; se requiere coraje para mantener la alegría, pero eso no implica que cualquier parvular mal educado, con su insulsa sonrisa y sus ojos ebrios de alegría, tenga más coraje que aquel que se rinde a la pena y olvida casi sonreír. Así también ocurre con la ironía. Si es preciso alertar contra la ironía como se alerta contra un seductor, también es preciso enseñarla en tanto que *gracia*. Y justamente en nuestros días es preciso enseñarla. El resultado alcanzado por la ciencia en nuestros días es tan prodigioso que hay algo que no com-

ento de la divinidad se pone a la venta a precios tan bajos que resulta sospechoso. La satisfacción frente al resultado obtenido ha hecho que nuestra época olvide que un resultado carece de todo valor cuando no se lo ha ganado. Mas, ¡ay de aquel que no quiera que la ironía arregle las cuentas! Como lo negativo, la ironía es el camu-

flaje, no lo posee, puesto que no tiene el camino. Cuando la ironía

creyendo tener el resultado, argaría a poseerlo, sino el camino por el cual el resultado se le sustrae. A esto se suma que la tarea de nuestra época parece ser la de trabajar los resultados de la ciencia en la vida personal, *apropiarlos a título personal*. Así, cuando lo

verdaderamente importa es que llegue a tener validez, es innegable, sin

haber en su juventud y acaso enseñando a otros que la realidad valdrá absoluta, envejeciera y muriera sin que la realidad hubiese llegado a tener otra validez que la del saber que él mismo había rodado a hora y a deshora; que la realidad tenía validez abso-

luta es que esa realidad plena salga verdaderamente a la luz. Hay en nuestra época, por el contrario, un *insaneño entusiasmo*, y lo cierto es que aquello que la entusiasmo parece ser *inmensamente poco*. ¿Cuanto beneficio aportaría la ironía! Hay una cierta *impaciencia*, un querer cosechar antes de haber sembrado, que la ironía la corrige. Hay en la vida de cada persona tantas cosas repugnantes, tanta

corrupción; pues, como declamamos, una vez que la ironía ha sido personal obtenga salud y verdad.

La ironía como momento dominado se muestra en su verdad precisamente cuando enseña a realizar la realidad, cuando coloca el *deseo sobre la realidad*. Esto no significa en modo alguno que, en buen sentido romántico, uno llegue a divinizarla, o a negar que hay o que, al menos, debería haber en todo ser humano el anhelo de algo superior y más perfecto. Pero ese anhelo no debe lacerar la realidad: por el contrario, el contenido de la vida debe llegar a ser un momento verdadero y significativo dentro de la realidad superior cuya plenitud desea el alma. Así es como la realidad alcanza su validez, y no a la manera del purgatorio, pues el alma no debe purificarse escapándose de la vida, como si dijéramos, totalmente despojada y desnuda, sino como la historia en la que al ir cumpliéndose paulatinamente la vida de la conciencia, de nuevo tal que la felicidad, lejos de consistir en olvidarse de toda otra presencia en ella. Es decir, que la realidad no ha de ser descartada, y que el anhelo debe ser un sano amor, y no un timor y consentido huir del mundo o huirse de él. Tal vez sea cierto que el romanticismo anhela algo superior; pero así como el hombre no ha de separar lo que Dios ha unido²², tampoco ha de unir lo que Dios ha separado, y ese anhelo enfermizo no es sino un intento de alcanzar la perfección antes de tiempo. Antes bien, el

ser humano debe poseer una aptitud que le impida perderse en una afanosa sin contenido.

Esto es lo concerniente al *orden práctico*. En el *orden teórico*, es preciso que la esencia se manifieste como fenómeno. Una vez que la ironía ha sido dominada deja de crecer, como todo fenómeno crece algunos estadios, que hay siempre algo detrás de los aparatos; pero evita también toda idolatría del fenómeno y, así como enseña a respetar la contemplación, así también nos dispensa de la prolijidad que consiste en pensar, por ejemplo, que una exposición de la historia universal requeriría un tiempo tan largo como el que el universo tardó en vivirla.

En caso de que se plantee, finalmente, la pregunta acerca de la ironía cuando se entra en el ámbito humorístico. El humor comporta en este caso no se trata ya de la forma, sino de la peculiaridad; el

modo que la ignorancia se relaciona con la antigua *senectus* (credo quia absurdum) crea porque es absurdo; pero comporta también una positividad mucho más profunda, pues las determinaciones con las que se maneja no son humanas sino teóricas; no le basta con convertir al hombre en hombre, sino que quiere

convertir al hombre en Dios-hombre. Pero todo esto cae fuera de los límites de esta investigación y, en caso de que alguien ande en busca de material para reflexionar, habrá de remitirlo a la reseña que el profesor Marienson ha hecho de las *Poemas nuevas* de Heidegger.¹⁴

NOTES

1. Véase Heib 3, 4; Heib 2, 1.
2. Véase, p. W. F. Heib, *Wissenschaft der Logik. Parte II, in Samliche Werke in 10 Bänden*, ed. H. Göttinger, Göttingen, 1965 (en adelante *Werke*), vol. 3, p. 43.
3. Véase el artículo de Heib 2, 1.
4. Cf. Peirce, *Biografía* 111a.
5. En dicho artículo, tanto como en otros en los que se ha publicado (véase) se argumenta que el α no es un β y viceversa. Por lo tanto, no se puede decir que α sea un β o que β sea un α . En consecuencia, no se puede decir que α sea un β o que β sea un α .
6. F. Heib 3, 4. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
7. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
8. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
9. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
10. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
11. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
12. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
13. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
14. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
15. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
16. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
17. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
18. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
19. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.
20. Véase, p. Heib 2, 1. Véase también el artículo de Heib 2, 1.

[illegible][illegible]

1. *Handwritten text*
2. *Handwritten text*
3. *Handwritten text*
4. *Handwritten text*
5. *Handwritten text*
6. *Handwritten text*
7. *Handwritten text*
8. *Handwritten text*
9. *Handwritten text*
10. *Handwritten text*
11. *Handwritten text*
12. *Handwritten text*
13. *Handwritten text*
14. *Handwritten text*
15. *Handwritten text*
16. *Handwritten text*
17. *Handwritten text*
18. *Handwritten text*
19. *Handwritten text*
20. *Handwritten text*
21. *Handwritten text*
22. *Handwritten text*
23. *Handwritten text*
24. *Handwritten text*
25. *Handwritten text*
26. *Handwritten text*
27. *Handwritten text*
28. *Handwritten text*
29. *Handwritten text*
30. *Handwritten text*
31. *Handwritten text*
32. *Handwritten text*
33. *Handwritten text*
34. *Handwritten text*
35. *Handwritten text*
36. *Handwritten text*
37. *Handwritten text*
38. *Handwritten text*
39. *Handwritten text*
40. *Handwritten text*
41. *Handwritten text*
42. *Handwritten text*
43. *Handwritten text*
44. *Handwritten text*
45. *Handwritten text*
46. *Handwritten text*
47. *Handwritten text*
48. *Handwritten text*
49. *Handwritten text*
50. *Handwritten text*
51. *Handwritten text*
52. *Handwritten text*
53. *Handwritten text*
54. *Handwritten text*
55. *Handwritten text*
56. *Handwritten text*
57. *Handwritten text*
58. *Handwritten text*
59. *Handwritten text*
60. *Handwritten text*
61. *Handwritten text*
62. *Handwritten text*
63. *Handwritten text*
64. *Handwritten text*
65. *Handwritten text*
66. *Handwritten text*
67. *Handwritten text*
68. *Handwritten text*
69. *Handwritten text*
70. *Handwritten text*
71. *Handwritten text*
72. *Handwritten text*
73. *Handwritten text*
74. *Handwritten text*
75. *Handwritten text*
76. *Handwritten text*
77. *Handwritten text*
78. *Handwritten text*
79. *Handwritten text*
80. *Handwritten text*
81. *Handwritten text*
82. *Handwritten text*
83. *Handwritten text*
84. *Handwritten text*
85. *Handwritten text*
86. *Handwritten text*
87. *Handwritten text*
88. *Handwritten text*
89. *Handwritten text*
90. *Handwritten text*
91. *Handwritten text*
92. *Handwritten text*
93. *Handwritten text*
94. *Handwritten text*
95. *Handwritten text*
96. *Handwritten text*
97. *Handwritten text*
98. *Handwritten text*
99. *Handwritten text*
100. *Handwritten text*

- [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

499. En *las dos perspectivas de la filosofía*, la voz «Hoy» expresa el ritmo de tres tiempos: «Hoy» es el tiempo de la filosofía y la filosofía es el tiempo de hoy.

100. Cf. G. W. F. Hegel, *Werke, Jhb.*, vol. 20, pp. 140-160; vol. 22, p. 104; vol. 24, p. 312.

101. Cf. 504.

102. Véase la serie de cartas firmadas por *Kierkegaard's endemiske Brev, Indlæg til* «*Indlægget*», *Forløb af hans skr.*, ed. A. C. Høgen, København, 1834, p. 27. Kierkegaard trata de allí la imagen que se crea a sí mismo «frente al mundo».

103. El «mundo» es el «mundo» que se crea a sí mismo, p. 4, 44.

104. Véase 103, 4.

105. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

106. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

107. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

108. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

109. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

110. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

111. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

112. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

113. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

114. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

115. Cf. G. W. F. Hegel, *Werke, Jhb.*, vol. 20, pp. 140-160.

116. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

117. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

118. Véase la carta de Solger a Abeken, en K. W. F. Solger, *Nachgelassene Schriften nach Briefwechseln*, vol. 1, pp. 4, 44.

119. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

120. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

121. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

122. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

123. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

124. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

125. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

126. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

127. Véase, respectivamente, la carta a Tieck, 22 de noviembre de 1818, y la carta de A. W. von Schlegel, en K. W. F. Solger, *Nachgelassene Schriften nach Briefwechseln*, vol. 1, pp. 4, 44.

128. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

129. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

130. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

131. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

132. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

133. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

134. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

135. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

136. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

137. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

138. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

139. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

140. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

141. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

142. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

143. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

144. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

145. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

146. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

147. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

148. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

149. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

150. Véase 103, 4. Véase también la introducción de la introducción, p. 4, 44.

CUADRO DE CONCORDANCIAS*

SKS	SVI	SV2	SKS	SVI	SV2	SES	SV
1	100	100	1	100	100	1	100
2	101	101	2	101	101	2	101
3	102	102	3	102	102	3	102
4	103	103	4	103	103	4	103
5	104	104	5	104	104	5	104
6	105	105	6	105	105	6	105
7	106	106	7	106	106	7	106
8	107	107	8	107	107	8	107
9	108	108	9	108	108	9	108
10	109	109	10	109	109	10	109
11	110	110	11	110	110	11	110
12	111	111	12	111	111	12	111
13	112	112	13	112	112	13	112
14	113	113	14	113	113	14	113
15	114	114	15	114	114	15	114
16	115	115	16	115	115	16	115
17	116	116	17	116	116	17	116
18	117	117	18	117	117	18	117
19	118	118	19	118	118	19	118
20	119	119	20	119	119	20	119
21	120	120	21	120	120	21	120
22	121	121	22	121	121	22	121
23	122	122	23	122	122	23	122
24	123	123	24	123	123	24	123
25	124	124	25	124	124	25	124
26	125	125	26	125	125	26	125
27	126	126	27	126	126	27	126
28	127	127	28	127	127	28	127
29	128	128	29	128	128	29	128
30	129	129	30	129	129	30	129
31	130	130	31	130	130	31	130
32	131	131	32	131	131	32	131
33	132	132	33	132	132	33	132
34	133	133	34	133	133	34	133
35	134	134	35	134	134	35	134
36	135	135	36	135	135	36	135
37	136	136	37	136	136	37	136
38	137	137	38	137	137	38	137
39	138	138	39	138	138	39	138
40	139	139	40	139	139	40	139
41	140	140	41	140	140	41	140
42	141	141	42	141	141	42	141
43	142	142	43	142	142	43	142
44	143	143	44	143	143	44	143
45	144	144	45	144	144	45	144
46	145	145	46	145	145	46	145
47	146	146	47	146	146	47	146
48	147	147	48	147	147	48	147
49	148	148	49	148	148	49	148
50	149	149	50	149	149	50	149
51	150	150	51	150	150	51	150
52	151	151	52	151	151	52	151
53	152	152	53	152	152	53	152
54	153	153	54	153	153	54	153
55	154	154	55	154	154	55	154
56	155	155	56	155	155	56	155
57	156	156	57	156	156	57	156
58	157	157	58	157	157	58	157
59	158	158	59	158	158	59	158
60	159	159	60	159	159	60	159
61	160	160	61	160	160	61	160
62	161	161	62	161	161	62	161
63	162	162	63	162	162	63	162
64	163	163	64	163	163	64	163
65	164	164	65	164	164	65	164
66	165	165	66	165	165	66	165
67	166	166	67	166	166	67	166
68	167	167	68	167	167	68	167
69	168	168	69	168	168	69	168
70	169	169	70	169	169	70	169
71	170	170	71	170	170	71	170
72	171	171	72	171	171	72	171
73	172	172	73	172	172	73	172
74	173	173	74	173	173	74	173
75	174	174	75	174	174	75	174
76	175	175	76	175	175	76	175
77	176	176	77	176	176	77	176
78	177	177	78	177	177	78	177
79	178	178	79	178	178	79	178
80	179	179	80	179	179	80	179
81	180	180	81	180	180	81	180
82	181	181	82	181	181	82	181
83	182	182	83	182	182	83	182
84	183	183	84	183	183	84	183
85	184	184	85	184	184	85	184
86	185	185	86	185	185	86	185
87	186	186	87	186	186	87	186
88	187	187	88	187	187	88	187
89	188	188	89	188	188	89	188
90	189	189	90	189	189	90	189
91	190	190	91	190	190	91	190
92	191	191	92	191	191	92	191
93	192	192	93	192	192	93	192
94	193	193	94	193	193	94	193
95	194	194	95	194	194	95	194
96	195	195	96	195	195	96	195
97	196	196	97	196	196	97	196
98	197	197	98	197	197	98	197
99	198	198	99	198	198	99	198
100	199	199	100	199	199	100	199

* SKS: *Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 1-1999, Edición del Seren.

SVI: *Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 1-1999, Edición del Seren.

SV2: *Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 1-1999, Edición del Seren.

SES: *Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 1-1999, Edición del Seren.

GLOSARIO

Aabenbarrelse: revelación
Aand: espíritu
Aflaende: actividad
aftrunde remane, redondear
Afsindigheds: demencia
almindelig: general, universal
Alvor: seriedad, lo serio
Andagt: recogimiento, oración
anskueliggjøre: ilustrar, hacer visible, visualizar, poner de manifiesto
Anskuelse: PAV: intuición; Cl: percepción, opinión, intuición
Attitude: pose
Attrax: deseo, búsqueda
atvære: desear, buscar, querer

Begjæring: entusiasmo, exaltación
Begrivenhed: PAV: inocio
Begiær: apetito
Begræbe: concepción, noción
begribe: captar, comprender
Begrænsning: limitación, delimitación, restricción
beherske: dominar
bestaa: consistir, subsistir, (estar, quedar) en pie
Bestaaende, der: lo establecido, lo existente, lo subsistente
Bestemmelse: PAV: mesa, determinación; Cl: determinación, definición
bestemme: determinar, definir
Besiddehed: concepción
Billed: imagen

billedsges figurativo, -a

Consequens: PAV: resultado pronto, resultado final; Cl: carácter consecuente, consecuencia, resultado

digterisk: PAV: de poeta, poético, -a

Eenhed: unidad

enkelt, enkelte: particular, particulares
den Enkelte: individuo singular
hver Enkelte: cada cual, cada individuo singular
enkelt individ: individuo particular

Enkeltheder: PAV: particularidades
Erindring: reminiscencia, recuerdo, memoria

Existent: PAV: existencia efectiva; Cl: existencia
eksistere: existir

Forsættling: preestación, idea

Forsættelse: autor, escritor

Forhold: PAV: relaciones, estados de cosas, relación; Cl: relación, hecho

Forsættelse: fundación, época

Forsættelse: superioridad, distinción

Forsættelse: razón

forsættelse: entender, comprender

Forsættelse: entendimiento

Forsættelse: desesperación

Forsættelse: exposición, presentación

Forsættelse, Forsættelse: advenimiento, presentación, manifestación, proceder

Forsættelsestørrelse: PAV: forma de expresión

Fylde: plenitud, contenido

gal: erróneo

Galsheds: locura

Garanti: PAV: aval, garantía

Genly: tempestivamente

gennemføre: ejecutar, llevar a cabo, poner en práctica, realizar

Grund: fundamento, razón, motivo

Grundighed: profundidad

Grundtræk: PAV: idea fundamental

Hjælp: nostalgia

Hverkenhed: PAV: adversatividad; Cl: nandad

hæve: suprimir, relevar

lyttelse: observación, seguimiento

Idé: idea

Indigt: discernimiento, entendimiento

Indsigtsfuldelse, der: el más entendida

Intet: nada

Intuition: intuición

implerige an-si y para-si (Cl)

og for sig en-si y para-si (Cl)

Levi-Anskuelse: PAV: concepción de la vida

Lære, Lærer: prevalencia

Lære, onde: espíritu malhumorado

Lærers Sprag: lenguaje jovial

Længsel: anhelo, ansia

Længsel, Sehnsucht: añoranza

længsel efter, længsel til: anhelar, añorar

længselsfulde: lleno, -a de añoranzas

Forlængsel: añoranza, vehemencia

Forlængsel efter: añorar

Mediation: mediación

medie: mediar

Mellemligverand: entrecruzamiento, embrollo, enredo

Mellemligverand: transacción

Talens Mellemligverand: pormenores de la época

Mening: opinión, intención, significado, do pensado

Misforhold: PAV: desproporción, relación desproporcionada; Cl: desproporción, desrelación

Misforhold: malentendido

modsigelse: contradicción

Modsigelse: contradicción

Modsigelse: oposición, contraposición, contraria, contraste

Modsigelsesforhold: relación de oposición, relación de contrarios

Moralitet: moralidad

moralitet: moral

Negation: negación

Negative, det: negativo

Negativitet: negatividad

nyere

nyere Philosophi: filosofía actual

nyere Tidstidspunkt: modernos

nyere Videnskabelighed: estudios (nuevos) recientes

omfattende: comprensivo, -a

Omfælgelse: PAV: circunstancias, medio natural; Cl: circunstancias, entorno

Opfattelse: PAV: discernimiento, visión; Cl: concepción, percepción

opfatte: PAV: discernir; Cl: concebir, percibir

opgive: superar

Ophævelse: superación

partikler: particular

Person: persona, personaje

Phantasi: imaginación

Phrase: PAV: sentencia

Phænomen: fenómeno

phænomenologisk: fenomenico, fenomenológico

Realitet: realidad

real: real

Samlei: conversación
 Samlei: contemporaneidad, contemporáneos, contemporáneo, presente
 Samtiden: época actual
 Samvirkighed: conciencia moral, conciencia
 Sandhed: verdad
 Sæd: alma
 Sæd: espíritu, alma
 Sæd: ingenio, -a, ingeniosos, -as, ingeniosamente
 Sæd: ingenio
 Sæd: ingenio: PAV: ingenio; CH: caracterización, descripción
 Sæd: ingenio: flauto
 Sæd: ingenio: flautista
 Sæd: ingenio: posición
 (fra den) Sæd: ingenio: desde el punto de vista
 Sæd: ingenio: estado de ánimo
 Sæd: ingenio: suspender
 Sæd: ingenio: síntesis
 Sæd: ingenio: estar suspendido, flotar
 Sæd: ingenio: eticidad
 Sæd: ingenio: Sæd: ingenio: sustancia moral
 Sæd: ingenio: doctrina moral
 Sæd: ingenio: religión moral
 Sæd: ingenio: las costumbres
 (sæd) Sæd: ingenio: (qué es) moral
 Sæd: ingenio: proposición, principio, sentencia
 Tale: discurso, habla
 tale: hablar
 Tale: ingenio: figura de discurso
 Tale: ingenio: arte del discurso
 Tale: ingenio: PAV: generación, creación; CH: devenir, génesis

Tale: ingenio: PAV: fundamento generador
 Tale: ingenio: aparición
 Tale: ingenio: existencia
 Tale: ingenio: perspectiva de conjunto, intuición de conjunto
 Tale: ingenio: guía, empuje, inclinación
 Tale: ingenio: duda
 Tale: ingenio: PAV: exabrupto, espeluzno; CH: exabrupto
 Tale: ingenio: desarrollo, evolución, etapa, explicación
 Tale: ingenio: historia
 Tale: ingenio: no-verdad
 Tale: ingenio: PAV: vicio; CH: aberración, absurdo
 Tale: ingenio: conducta
 Tale: ingenio: mundo, universo
 Tale: ingenio: PAV: concepción del mundo
 Tale: ingenio: historia universal
 Tale: ingenio: historia universal
 Tale: ingenio: real, efectivo, -a
 Tale: ingenio: realidad efectiva, realidad
 Tale: ingenio: devenir
 Tale: ingenio: en ciernes
 Tale: ingenio: de lo que deviene
 Tale: ingenio: ser
 Tale: ingenio: de lo que es
 Tale: ingenio: creencia, ser
 Tale: ingenio: broma, ingenio
 Tale: ingenio: lo exterior
 Tale: ingenio: PAV: testimonio, alegación, exteriorización

ÍNDICE DE NOMBRES

Abeken, B. R.: 332, 358
 Abraham a Sancta Clara (Mejerle, U.): 99, 346
 Ackermann, D. C.: 157, 350
 Agatón: 103n, 104n, 106n, 111, 112, 118
 Agustín, san: 216, 352
 Alchibades: 96, 109, 114-117, 194, 228-231, 250
 Alchibades: 54n, 308, 357
 Alpes: 48n
 América: 251
 Anaxágoras: 95, 180, 194, 213, 241
 Andersen, H. C.: 16-19, 23, 34-61, 65, 69
 Anión del Norte: 58
 Anípolos: 221n
 Anípolos: 107, 146, 225, 331
 Anípolos: 302
 Apia Claudio Pulcro: 237
 Apolo: 157
 Aqueducto: 164
 Aquiles: 345
 Aristófanes: 79, 87, 110, 111, 116, 180-188, 192-201, 211, 225n, 226n, 257n, 269
 Aristóteles: 91n
 Aristóteles: 94, 95
 Aristóteles: 175n, 263, 269n, 350, 353
 Armin, L. A. von: 358
 Arquimedes: 313
 Arvi: 280
 Asp-Lake: 308, 357
 Asclepión: 111

Asmus: 152n, 349
 Aspidos: 306
 Ast, F.: 74, 95n, 104n, 106n, 107n, 108, 119n, 123n, 127, 132, 140, 141, 143, 145, 146, 157, 163, 173, 204, 205, 244n, 250, 254n, 293, 346, 349, 350, 352
 Arenas: 91n, 105n, 147, 189, 234, 239
 Aurica: 298
 Bauder, F.: 276
 Bagge, J.: 148, 349
 Balke, N. E.: 53n
 Bauer, B.: 158n
 Baur, F. C.: 70, 71, 87, 88, 101, 102, 118, 126, 132, 137, 163, 256n, 345, 348, 350, 354
 Berledda: 90n
 Blücher, St. St.: 31, 38, 42
 Bloch, J. (Blach, Lie n 204, 351)
 Bolme, J.: 308
 Bonemann, F. A.: 345
 Boye, A. E.: 358
 Brahman: 308
 Brandis, Ch. A.: 250n, 256, 354
 Brenano, C.: 358
 Bruckner, J. J.: 255
 Brundage: 276, 353
 Bruno, G.: 281
 Bull, O.: 58
 Byron, Lord: 357
 Calkins: 107n, 155, 166, 167, 203n

ÍNDICE DE NOMBRES

Campanella, T.: 299
 Canalla, G. P.: (Pablo IV): 356
 Cardanus: 289
 Carides: 93n, 151
 Cármenes: 114
 Caronte: 269
 Cebes: 130n, 135
 Cefalo: 168, 169
 Celestina (Kirsten Galdensis): 281, 353
 César: 210, 317
 Cicerón: 204n, 212n, 352-354
 Christiani: 49, 52n, 54n, 56, 57, 58-60
 Claudius, M.: 349
 Cleome: 181
 Clotius: 164
 Colón, C.: 242
 Crates: 308
 Crates: 71, 74, 78, 79, 40, 59, 62, 83, 89, 96, 100, 118, 256n, 290, 299
 Crehan: 93n, 151
 Crónos: 119n, 125
 Chladni, E. F. F.: 346
 Cuvier, G. de: 34

Dante, J. J.: 51
 Dant, K.: 41
 Delfos: 100
 Demócrito: 212
 Desmouche (Philippe Néricault): 348
 Diágoras de Mileto: 352
 Diderot, D.: 313
 Dido, H.: 347
 Diodoro: 114
 Digenes: 223
 Digenes Laercio: 101, 213n, 347, 352, 354
 Dioniso el Viejo: 200n
 Düring: 109, 110, 114, 161-163

Eaton: 144, 159, 164
 Eberhard, J. A.: 156n, 350
 Egipto: 195n
 Erasmo de Rotterdam: 289, 345
 Erdmann, J. E.: 70, 138n, 312, 350, 357
 Erasmio: 110, 117n
 Esopo: 131n, 351, 356
 Estrofiades: 187-200
 Eulenspiegel: 104n, 347

Eurípides: 180, 181
 Eutidemo: 114
 Evens de Parma: 214

Favonius: 212n
 Fedón: 101
 Fedro: 104n, 110, 173n, 223n
 Fenatona: 100
 Fichte, L. H.: 248n
 Fichte, J. G.: 274, 293, 295, 297-301, 330, 355
 Filípides: 184n, 189-195, 197
 Francisco: 308, 356, 357
 Furdhammer, P. W.: 221, 223, 231n, 232n, 352, 353
 Funcke, K. Ph.: 203, 352

Geyser, J. M.: 231
 Ginecón: 168
 Glutkov, K.: 358
 Gouche, J. W. von: 70, 243, 337, 340
 Gorgias: 103n, 147, 166, 241, 245n
 Gortio: 125
 Grabbe, Ch. D.: 41n
 Grimm, J. L.: 284n, 351
 Grimm, W. K.: 198, 284n, 351
 Grundvig, N. F. S.: 155

Hanson, A. C.: 358
 Hebel, J. P.: 348
 Hegel, G. W. F.: 78, 79, 104, 113, 158, 183, 186n, 206-211, 215n, 217, 223, 231, 232, 238n, 239, 240n, 243, 244, 245n, 246, 251, 252n, 253-269, 274-276, 283, 289, 290, 292-296, 300, 303, 307-309, 312, 326, 328, 332, 334, 339, 350-358
 Halberg, J. L.: 72, 74, 340, 344, 358
 Heine, H.: 278n, 324, 355-358
 Helms, C. F. T.: 204n, 221, 352, 353
 Heise, C. J.: 154, 163, 164, 167n, 357
 Heráclito: 111n, 244, 347
 Hércules: 302
 Hermann, G.: 192n, 351
 Hermann, K. F.: 161n, 350
 Elipias: 266
 Hoffman, F.: 354
 Hoffmann, E. T. A.: 29n

ÍNDICE DE NOMBRES

Halberg, L.: 346, 347, 351, 355, 356
 Homero: 155n
 Horacio: 347, 353, 355
 Hornemann, J. W.: 36n
 Hotho, H. G.: 322n, 323n, 317

Jean Paul (Kocher, J. P. F.): 29n, 70, 355
 Jerónimo: 87-98, 107n, 142, 145, 153, 178-181, 192n, 200-205, 211, 214n, 219, 220n, 222n, 225n, 229, 232n, 266, 345, 347, 351-353
 Jesús: 31
 Jesús: 40
 Joven Alemán: 54n, 308n, 308, 309, 312
 Joven Francés: 308
 Juan el Bautista: 290, 354
 Juan, san: 88, 89, 136, 323

Kant, I.: 163, 193, 274, 297-299, 301, 350, 351
 Krag, J.: 191n, 351
 Krana, W.: 347
 Krug, W. T.: 280, 285, 354

La Rochefoucauld, Fr.: 156
 Ladislau: 54
 Lahmteine, A.: 39
 Lash, H.: 356
 Léht, L. F.: 204n, 352
 Lessing, G. E.: 104, 347, 356
 León: 233
 Lisau: 100n, 147
 Linné: 354
 Lucas, san: 343
 Luciano de Samosata: 282, 306, 354, 355
 Lyngbye, H. C.: 356

Madsen, P. E.: 281
 Mahoma: 48n, 199
 Marcos, san: 345
 Martensen, H. L.: 344, 358
 Marco, san: 88, 345
 Meiring, G.: 248
 Minos: 159, 164
 Mico: 31
 Meisner, J. D.: 157
 Meller, P. M.: 70, 72

Möller, R.: 346
 Mozart, W. A.: 314
 Mundt, T.: 356

Napoli: 52n, 53n, 54n, 55n
 Napoleón: 91, 92

Oehlenschläger, A.: 352
 Osiander: 155n
 Ørsted, H. C.: 36n, 346

Pablo, san: 348
 Paganini, N.: 58
 Palm: 32
 Paternani: 52n
 Paterson: 110, 111n, 201
 París: 53n
 Pellico, S.: 53n
 Pericles: 239
 Pitágoras: 215n, 263, 305, 306
 Platon: 75, 78, 79, 87-89, 91, 94-112, 193, 194, 199-205, 211, 213-216, 219, 222, 224, 229, 238, 244, 245, 250, 257, 258, 269n, 277, 284, 330, 345-354
 Plomus de Venecia: 53n
 Plutarco: 345, 352, 205n, 211n
 Polmarco: 169
 Polus: 97n, 103n, 104n, 105n, 119n, 147, 155, 166, 167
 Prométeu: 103n, 106n, 121-126, 154, 173, 241

Querón: 192n, 214n

Radama: 144, 159, 164
 Rahn, C. C.: 355
 Ramm, F. von: 355, 275n, 126n
 Reichardt, duque de (F. Ch. J. Napoleón, o Napoleón III): 57
 Reinhardt, J. C.: 36n
 Rishby, B.: 346
 Rosenkrantz, K.: 137, 349
 Röscher, H. T.: 74, 181, 182, 183n, 116, 192n, 194, 197, 199, 207, 216, 239, 355-353

Sakom: 43
 Sansón: 108
 Sadi: 31
 Schlegel, A. W. von: 275, 276, 292, 316, 355, 358

- Schlegel, F. von: 274, 276, 292, 293,
295, 296, 300, 301, 303, 309,
322, 357
- Schönermayer, F.: 74, 119-121, 124,
126-128, 141, 141n, 164-166,
171, 173, 173n, 213, 218, 223,
250, 255-257, 348-350, 352, 354
- Schubert, G. H. von: 283n, 356
- Seon, W.: 38
- Selenia: 42
- Sigurd Svend (S. Fafvershane): 276,
355
- Sutro et Estilme: 28
- Sutro: 129
- Sócrates: 59, 67, 71, 74, 78-269,
273, 274, 291-297
- Sulzer, K. W. F.: 78, 79, 274-276,
295, 296, 307, 309, 326-337,
339, 346, 355, 358
- Spiegelberg: 53a
- Stralbaum, G.: 74, 154n, 156, 350
- Steffens: 52n
- Steffens, H.: 169, 350
- Stephanus: 205n, 352
- Stenon, D. P.: 118, 348
- Sulzer, J. G.: 181n, 351
- Süvern, J. W.: 183n, 192
- Sundborg: 56
- Talleyrand: 283, 356
- Tand, J.: 299, 356
- Teofrasto: 254n, 356
- Tetens, S.: 345
- Thiele, J. M.: 350
- Thorsen: 57
- Tieck, L.: 274-276, 293, 300, 301,
308, 321-326, 332, 333, 335,
355, 357
- Tordenskjöld, P.: 242, 353
- Trasmisco: 166-171
- Tripotomon: 144
- Tschers, T. C.: 255, 354
- Wessel, J. H.: 139, 349, 358
- Zachse: 29
- Zeus: 54, 183n, 193n, 219
- Zinnob: 29